felsefelogos

Mekân

Tanzer Yakar • Başka Mekânlar
Sezgi Durgun • "Arz"ın Seyahati: Gaia'dan Google Earth'e
Georg Simmel • Köprü ve Kapı
Elif Ergün • Foucault Düşüncesinde Mekân'ın Politikası
Siegfried Kracauer • Otel Lobisi
Paul Virilio • Apaçık Kent
Çetin Türkyılmaz • Badiou'da Sonsuzluk ve Hakikat

50
2013/3

felsefelogos
Yıl 17 Sayı 50
Fesatoder Yayınları
İstanbul

e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş

Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, E. Aras Ergüneş, Thomas Geisen, Jörg Nowak, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sevinç Türkmen, Sema Ülper, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Metin Toprak

Baskı Öncesi Hazırlık: Özden Dönmez Karabey
Kapak Resmi: Wladimir Krinskij:

Baskı:
Kenan Ofset
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi C Blok No:258
Zeytinburnu - Topkapı / İstanbul
Tel: 0212 613 31 20
Sertifika No: 12641

Genel Dağıtım

BİZİMKİTAPLAR
Tel: 0212 528 35 51 Fax: 0212 528 35 52
www.bizimkitaplar.com.tr
bizimkitaplar@bizimkitaplar.com.tr
Ankara Cad. Konak Han No:43/5
Eminönü-Fatih / İstanbul

felsefelogos hakemli yayındır.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. *felsefelogos* ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Sezgi Durgun • "Arz"ın seyahati: gaia'dan google earth'e 7
Georg Simmel • Köprü ve kapı 17
Elif Ergün • Foucault düşüncesinde mekân'ın politikası 31
Siegfried Kracauer • Otel lobisi 45
Paul Virilio • Apaçık kent 53
Tanzer Yakar • "Başka mekânlar" 63
Melike Durmaz • Koinonia kavramı ve politik eylemin doğası 75
Çetin Türkyılmaz • Badiou'da sonsuzluk ve hakikat 85
Tarihsel-eleştirel marksizm sözlüğü 95

kitap/eleştiri 103

Sunu

Mekân kuşkusuz felsefenin kendine sorun edindiği kavramlardan biri. Son dönemlerde mekân konusundaki tartışmalar yeni boyutlar kazanarak sürüyor. Tartışmaya felsefe dışındaki çevreler de ilgi gösteriyor ve katkı sunuyor. Dergimiz bu sayısını mekân konusuna ayırarak, sorunu yakın zamanlardaki tartışma boyutlarıyla gündeme getiriyor. Derginin mekân ağırlıklı dosyasını Dr. Tanzer Yakar yayıma hazırladı. Kendisine teşekkür ediyorum. Bu vesileyle değerli meslektaşlarımızın *felsefelogos*'ta işlenmesini düşündükleri dosya konusu önerilerini bize iletmelerini rica ediyoruz.

***

felsefelogos her sayısında kitap eleştirilerine yer vermeye önem veriyor. Felsefe yayınlarında eskiye oranla daha canlı bir dönem yaşanıyor. Bu gelişmeye denk düşecek şekilde bir felsefe eleştirisinin de gelişmesi, yerleşmesi gerekiyor. Ancak bu konuda bir geleneğin oluşmasının çok uzağındayız. Biz bu geleneğin oluşması için çaba harcamak gerektiğine eminiz. Bunu başarabilmek için çeşitli çabalarımızı sürdürüyoruz. Çıkan kitapların eleştirilerinin yapılması, yapılan felsefe etkinliklerinin değerlendirilmelerinin sayfalarımıza taşınması tek başına bizim başarabileceğimiz bir şey değil. Dostlarımızdan yaptıkları etkinlikleri değerlendirme yazılarını göndermelerini, çıkardığı kitapları adreslerimize ulaştırmalarını istiyoruz. Bir isteğimiz de dostlarımızın okudukları kitapları bizim için eleştirmeleri.

***

Yayın hayatını yıllardır ve ara vermeden sürdüren *felsefelogos*'un daha başarılı bir noktaya ulaşması için bütün dostlarımızın, felsefe severlerin desteği son derece önemli. Bu desteklerin her türlüsü bizim için çok anlamlı. Meslektaşlarımızı makaleleriyle dergimizi daha da zenginleştirmeye davet ediyoruz. Dostlarımızı, okurlarımızı bir kez daha abone olmaya, *felsefelogos* aboneliği hediye etmeye davet ediyoruz.

S. Ö.

"Arz"ın seyahati: gaia'dan google earth'e

Sezgi Durgun

GİRİŞ

Heidegger moderniteyi "dünyanın resmedildiği çağ" şeklinde değil de "coğrafi temsiller çağı" olarak tanımlasaydı belki de daha iyi bir tarif vermiş olurdu. Heidegger'in fenomenolojisine göre "Ben varım" sözündeki "var olmak" aynı zamanda ikamet etmek anlamındadır, bu anlamıyla Heidegger bilinen haliyle Varlığı betimler. Bundan dolayı Dasein'ın biçimsel ifadesi "kendimde ikamet ediyorum," "kendimdeyim" gibi bir ifade olabilir. "Dünyada olmak" beşeri varoluşun esasıdır. "Dünyada olmak," "bir yerde olmak," "bedende olmak," kaçınılmaz olarak belirli bir mekân boyutunu getirir. Bu nedenle mekâna dair hiçbir felsefi düşünce sadece bireysel anlamı ile sınırlı kalamaz, zira mekânsallığın zamandaki idraki toplumsal tarihi için de bir dönüm noktasıdır. Siyaset felsefesinde 1970'lerden bugüne gelen inşacı yaklaşımların öncülerinden H. Lefebvre, Mekânın Üretimi adlı çalışmasında "mekân politikanın sahnesi değildir bizzat kendisidir" der. Lefebvre, Nietzsche'nin Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe (1872) eserindeki ünlü Dionysos-Apollon karşıtlığını varlığın mekândaki köşe kapmaca oyunu olarak yorumlar. Dionysos aşkınlığın, Apollon ise düzenin temsilcisidir; dolayısıyla bu iki öğe, dünya mekânında sürekli bir mücadele içindedir. Beşeri boyut, "akıl-tutku", "şiddet-durgunluk", "rasyonellik-irrasyonellik", "denge-aşırılık," "kaos-düzen" vb. zıt ilkelerin çarpışmasıyla dönmektedir adeta.

Nietzsche'nin de Batı ontolojisine getirdiği eleştiride ortaya koyduğu gibi toplumsal yaşam deneyimi perspektiflerden oluşur ve akışkandır; beşeri ilişkiler mekânda bir güç istenci ile hizalanırlar, ayrıca buna bağlı olarak da "nesne" ve "özne" sanıldığı gibi sabit ya da mutlak konumlar/pozisyonlar değildir, bunlar sadece anlık kompozisyonlardır. Nietzsc-

he'nin Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe eserinde ifade ettiği gibi: "Dünya ve Varlık ancak estetik bir fenomen olarak sonsuza dek gerekçelendirilebilir." Bu yazıda ve ontolojik mekân irdelemeleri (Mekân nedir? Anlamı nedir? Nasıl bir kategoridir?) bir kenara koyularak, siyaset felsefesi bağlamında toplumsal deneyimde "dünya" kavramının farklı temsillerine odaklanmaya çalışılacaktır.

KADİM FELSEFEDE "DÜNYA" TASVİRLERİ

Kadim dönemde, mythologos ve logos ayırımı yok iken, "dünya" kavramı hem akılcı (rasyonel) hem de masalsı (irrasyonel) boyutlarıyla algılanıyordu, dolayısıyla hem Apolloncu hem de Dionysosçu ilkeler devredeydi. Bu nedenle bugünkü gibi standart bir dünya haritasının çizilmesi çok absurd hatta ayıp karşılanırdı. Bunun nedenlerine aşağıda daha detaylı şekilde eğilmeye çalışacağım. Modern kolektif bilinçte dünya imgesel olarak genellikle bir küre ya da harita ile temsil edilir. Ancak unutmamak gerekir ki haritaların da kendi zamanı vardır. Mikro ölçekten bakıldığında her haritanın kendine has oluşum süreci olduğu ve her haritanın kendi çağının imgeleme tarzını anlattığı görülür. Aynı şekilde biz de bugünden eski haritalara bakınca onları primitif ve çocuksu bulabiliriz. Oysa eski haritaların en ilginç özelliği bugünden bakıldığında "yanlış" olmalıdır. İlk haritalar o evrende yaşayanların değerlerinin, siyasetlerinin, inançlarının ontolojik ve siyasi bir temsilidir. Dolayısıyla amaç sadece dünyayı tasvir etmek ve tepeden görmek değildir, zira ahir mekân da töresel anlamda mekânsal temsillerden payını almaktadır. Örneğin kadim Çin kartografisinde dünya kare, cennet ise yuvarlak olarak çizilmiştir.

Evrenin yatay bir düzlemde resmedilmesi Kadim Yunan kültüründe hiç hoş karşılanmamıştır. Anaximender 6. Yüzyılda (yaklaşık MÖ 611-547) dünya haritasını seramik bir tablete çizdiğinde Gaia'yı yani yeryüzü tanrıçasını kızdırmıştı. Bunun en önemli nedeni kadim kültürlerde yeryüzünün akış halinde olmasıydı, dolayısıyla evren resimle bir yüzeye sabitlenemezdi, aksi takdirde ruhu kaybolurdu. Bilindiği gibi Yunan Mitolojisinde Gaia toprağın simgesi, arzın tecessüm ettiği tanrıçadır. Anaximander'in haritası, sadece mevcut Gaia mitolojisini sorgulama amacında değildir, aynı zamanda Yunanlıların şehir devletleri kurma amacına da hizmet etmiştir. Yunanlıların M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllarda Akdeniz'in büyük kısmında kolonizasyon amaçlı keşifleri sonucunda kent devletleri kurma süreçleri de coğrafi bilginin artmasına yol açmıştır, yeryüzünün kartografik olarak ilk ciddi gösterilme girişimleri de bu devrede meydana gelmiştir. Dolayısıyla Anaksimander Yunanlılar arasında ilk harita yapımcısı ve de matematiksel anlamda coğrafyanın kurucusu olarak kabul edilir. Daha sonra Hecatus (yaklaşık M.Ö. 550-476) tarafından, birisi Avrupa, diğeri Asya olarak iki cilt halindeki Periodus (Yeryüzünün Tasviri) adlı kitapta toplanmıştır.

Presokratik geleneğin en önemli figürlerinden olan Pythagoras ise dünyanın bir alev etrafında, başka semavi cisimlerle birlikte çark ettiğini ileri sürmüş ve gök cisimlerinin yuvarlak olma olasılıklarının daha fazla olacağı üzerinde durmuştur. Bununla birlikte, Pythagoras'ın dünyanın bir küre halinde olduğunu kabul ettiğine ilişkin fazla kanıt yoktur. Yer-

kürenin yuvarlaklığına dair ampirik kanıtları ilk ortaya atan İskenderiyeli filozof ve bilim adamlarından Eratosthenes (MÖ 275-195) olmuştur, Erasthothenes'in dünyanın çevresini hesapladığı, ilgi çekici bir kesinlikle tahminlerinin doğru çıktığı bilinmektedir. Mısır'da İskender'in kurduğu şehir İskenderiye'de kütüphane müdürü iken Eratosthenes'in yazdığı üç ciltlik Geographika adlı kitabının hiç bir kopyası zamanımıza erişemediyse de, Strabo ve Batlamyus'un kullandıkları en önemli kaynağın bu kitap olduğuna da inanılmaktadır.

M.S. 87-150 yılları arasında yaşamış olan Ptolemaus (Batlamyus) zamanında ise yerin geometrik temsili (geo-graph) kabul görmüş, zamanın filozoflarında tartışmalarına göre ya yüzen bir plak, ya bir silindir parçası ya da bir küre olarak düşünülmüştür. O dönemin algısına göre tüm dünyayı çevreleyen bir su ve o suyu besleyen dört deniz vardır: Hazar Denizi, Arap Denizi (Kızıldeniz), Basra Denizi ve Akdeniz. Batlamyus'un astronomi alanında yazdığı kitap M.S. 827 yılında Almagest (Yıldız Kataloğu) adıyla Arapça'ya da çevrilmiştir. Batlamyus'un mirasını değerlendiren İslam alemi, kendi dünya haritalarını çizmiştir. Yaklaşık 1100-1500 yılları arasında İslam haritacılığı en parlak dönemini yaşamıştır; Ortaçağda İslam yerbilimciler tarafından insanlığa miras bırakılmış en değerli kartografik eser öğrenimini Endülüs'ün Cordoba şehrinde yapmış olan Muhammed Şerif el-İdrîsî'nin (1100-1166) "İdrisi Dünya Haritası" dır.

Modern jeopolitik ve coğrafya disiplini doğayı ve dünya düzenini determinist ve pozitivist çerçevelere sığdırmaya çalışsa da, yine de biliriz ki haritalar hiç bir zaman coğrafyayı aynen resmetmezler. Onu temsil ederler. Çizenin kalemi, hayali coğrafyaları tam da gerçeklik ile temsil arasındaki bu mesafeyi kat ederek nakşeder. Alain de Botton'un (2012) da dikkatimizi çektiği gibi "dünyanın herhangi bir resmi, betimlenmesi gereken şeye dair tarihi ve göreceli varsayımlar üzerine kuruludur. Bu yüzden, sırf bugün baktığımız dünyaya benzemiyorlar diye, eski haritalara 'yanlış' demekte acele etmemek gerek". Eski haritalar da bugünküler gibi gerçekliği temsil etmek amacıyla yola çıktılar, ancak coğrafyayı tasavvur ederken Atlas'ın sırtındaki küreye bir miktar hayal koydular. Örneğin Cosmas Indicopleustes, 6. Yüzyılda çizdiği haritada cenneti okyanusun ötesinde tasvir etmiştir. Halen İstanbul Pera müzesinde korunan, Kaşgarlı Mahmut'un 1072 yılında çizdiği Türk dünyası haritasında ise Balasagun -günümüzde Kırgızistan'da, Çu Nehri vadisinde Bişkek ile Issık Gölü arasındaki tarihi şehir- "dünyanın merkezi" olarak tasvir edilir. Bugün İngiltere'den karşı kıtaya, Arap düşünür ve coğrafyacı El İdrisi'nin 12'nci yüzyılda çizdiği haritayla geçmeye çalışıyorsanız, yönünüzü şaşırabilirsiniz çünkü güney üstte kuzey alttadır. Amerika'nın keşfi ile ilgili ünlü trajikomik hikâye de, Kolomb ve Vespuci'nin kartografik gerçekliği farklı şekilde temsil etmesinden doğar; temsillerden ilki bir tüccar gezginin ticari hayaline dayanır, diğeri ise bir kartografın tahminlerine... Farinelli'nin "Amerika'ya neden Amerika denildi?" adlı makalesi Kolomb ve Vespuci'nin hikâyesini çok güzel bir şekilde ele alır. Dolayısıyla İmparatorlukların, ulusların, devletlerin bölgelerin ya da etnik kimliklerin sosyo-politik söylemleri her çağda değiştiğinden, bugün farklı ulus, bölge, sınırlara dair değişik dünya temsilleri birbiriyle yarışmaya ve çatışmaya devam etmektedir.

SİYASAL AİDİYET, SINIR VE MEKÂNIN TOPLUMSAL TEMSİLLERİ

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi mekân, hem tarihsel hem de kültürel olarak farklı biçimlerde temsil edilegelmiştir. Kent devletleri dönemindeki mekân algısı bölgesel ve kültürel sınırlarla daha mikro bir yapı arz ederken savaşlar ve kolonizasyon süreçleri ile birlikte evrendeki bilinmeyen diyarların sınırı daralmıştır. Bilinen dünya yani insanların üzerinde yaşadığı Ekümen , genişledikçe barbarlar da daha ötelere itilmektedir. Örneğin Avrupa haritalarında resmedilen ilk canavarların çoğu Asya ve Afrika'da yer alır. Ortaçağ Avrupa'sında Asya ve Afrika bölgelerinde yaşayanlar "canavarsı ırk" olarak betimlenmektedir. İnsan için "bilinmeyen" korkutucudur, bu yüzden sadece mekânsal bir dışlamaya ve genellemeye değil aynı zamanda ahlaki bir dışlamaya yani bir "şeytanileştirmeye" maruz kalmıştır. Dolayısıyla insan-mekân ilişkisini yöneten ilk dinamiklerin ahlaki değerler, siyaset ve savaş olduğu görülüyor. Örneğin Çin'in eski haritalarında bilinen dünya son derece ayrıntılıyken, kenarlarındaki "müttefik barbarlar" kuşağına doğru bu ayrıntı sönmeye başlar, daha ötede kültürsüz vahşiler kuşağına doğru tamamen ortadan kalkar. Demek ki insan-mekân ilişkisi politik bir kurgu, inşa ve anlam âlemidir.

Semantiğin kurucularından Alford Korzybski'nin de meşhur sözünde ifade ettiği gibi, "Bir harita temsil ettiği yerin kendisi değildir, (eğer temsil doğru ise) harita sadece yer'e benzer bir yapıdır ki bu da onu işe yarayışlı kılar". Bunun net anlamı şudur: gerçeklik algımız, gerçeğin kendisi değildir, sadece bizim gerçeklik temsilimizdir, kısacası hepimiz kendi temsilimiz olan haritaların içinde devinen varlıklarız. Bu duruma siyasal çerçeveden bakıldığında daha geniş ölçekte çizilen benim yerim-diğerinin yeri şeklinde bir "sınır koyma" mekanizmasıyla karşı karşıya kalıyoruz. Bu nedenle dünya tarihinde ulusçuluk ideolojisinin yükselişi ve coğrafya disiplininin kurumsallaşma pratiklerinin senkronize gitmesi tesadüf değildir.

Coğrafya, ideoloji ve siyaset ilişkisinin tarihine bakacak olursak hem uluslararası ilişkilerde hem de ulus-devlet sisteminde siyasi coğrafyanın akademik bir nitelik kazanmasının 1890'lara geri gittiğini görmekteyiz. Coğrafyanın Fransa'da okul müfredatında yerini alması 1871 Fransa-Prusya savaşı sonrasına denk gelmektedir; savaştaki yenilginin sebepleri coğrafi bilgi eksikliğinde aranmaya başlanmıştır. Avrupa'da giderek yayılan bir şekilde coğrafya, askeri başarı ve yenilgilerle ilişkilendirilerek bilimsel bir disipline dönüştürülmektedir. Bu nedenle uluslaşma süreci coğrafi ekollerle karşılıklı ilişki içindedir. 19. yüzyılda Fransız ve Alman ulusçuluklarının ürettiği farklı dünya, mekân ve vatan anlayışları vardır. Bu anlayışlar dönemin eğitim politikalarına yansımış ve kimi coğrafyacılara ulus inşasında temsilleri inşa etmek için siyasi görevler verilmiştir.

Ulus ve Toprak bağının derinleşmesiyle birlikte insanın mekân algısı da dönüşmüştür. Benedict Anderson ünlü Hayali Cemaatler (1991) adlı kitabının "Nüfus Sayımı, Harita ve Müze" adlı onuncu bölümünde iktidarın kurumlarından söz ederken "hayal etme"nin ulusal kimlikleri bütünleştirici, soyutlayıcı ve sembolleştirici etkisine değinir. Özellikle kuşbakışı çizilmiş siyasi harita "nereli olduğunuzu, kökeninizi, hangi topraklara ait olduğunu-

zu hayal etmenize yardımcı olmaktadır. Anderson'a göre büyük bir ülkeye yayılmış insan topluluklarının kendilerini aynı ve tek bir grubun üyesi olarak düşünmeleri -birbirlerini bizatihi tanıma olanağı olmadığına göre- ancak imgeler yoluyla olabilir. Öte yandan hayal edilen cemaat özerk ve sınırlı bir şekilde hayal edilir. Sınırın ötesinde başka bir dünya vardır. Bir bakıma topluluğun belli bir alan ile sınırlanması onu hem özel ve ayrıksı hem de bütünlüklü kılan şeydir. Anderson'un sözünü ettiği ulus tasavvuru genişletilerek şu iddia edilebilir, aslında ulus hayal edilirken bir mekân da hayal edilir. Ülke bütünlüklü ve anlamlı olabilmek için hayal edilmek zorundadır. Fakat ülkeyi hayal etmek, tıpkı Anderson'un "hayali cemaat" ifadesinde özellikle vurguladığı gibi gerçekdışı bir kurgu üretmek değildir. Hayal edilen topraklar maddi gerçeklik düzleminde hayal edildikleri gibi olmayabilirler ama önemli olan hayal etme biçiminin değişik tarihsel ve siyasi koşular içinde gerçekleşmesidir; bu yüzden yurt ve ülke muhayyilesinin farklı koşullar altında farklı biçimlere bürüneceğini, muhayyel toprakları inşa etme işinin hiç bitmeyeceğini de düşünmek gerekir. Aynı imgeleme mantığı dünya temsili için de geçerlidir. Bu konuya yazının Google Earth penceresinden görünen dünya kısmında değineceğim.

Siyaset, toplum ve mekân ilişkisine dair en kapsamlı çözümlemeler 19.yüzyılın sonunda yapılmıştır. Siyasi coğrafya, coğrafyadan ayrı bir alt disiplin olarak 1897 yılında F. Ratzel'in organik devlet kuramı ile birlikte ortaya çıkmıştır. Lebensraum (yaşama alanı) kavramı bu bakımdan önem taşır. 1924'te Nazi Almanyası döneminde Karl Hausofer Jeopolitik enstitüsünün başkanlığını yapmıştır ve Ratzel'in Lebensraum kavramından esinlenmiştir. Lebensraum Almanya'nın uluslararası ilişkiler anlayışını düzenleyen bir devlet politikası olarak ortaya konmuş ve devletlerarasındaki siyasi mücadele "mekân üzerinde üstünlük elde etmeyi" güç kazanma olarak yorumlanmıştır. Karl Hausofer'in jeopolitik anlayışı (1927) ve Ratzel'in (1897) Lebensraum ve organik devlet perspektifinden bakıldığında "sınır," palyatif bir çizgiden ibarettir, çünkü dünya üzerindeki çatışmalar, askeri harekâtlar ve toprak işgalleri ile sınırlar her an değişebilir. Bu anlayışa göre kalıcı olan çatışmadır.

Bu anlayışla tanımlanan siyasi coğrafya 2. Dünya Savaşı sonrası yaşanan Holokost trajedisi sonrasında itibar kaybetmiş ve giderek geri plana itilmiştir. Soğuk savaşın döneminde devlet politikalarında "coğrafyanın yeniden siyaset ile buluşması" Amerika ve Sovyetler Birliği arasındaki mücadele ile olmuştur. Bu dönemde yine "siyasi coğrafya" her iki ülkenin kendi toprakları dışındaki bölgelerde yaptıkları müdahaleleri meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Avrupa kimliği ve Hıristiyanlığın kimliğin tanımındaki önemi Soğuk savaş döneminde yer altına sürülmüştür, çünkü Stalin'in imparatorluğu Avrupa'ya fiilen bir Doğu sınırı kazandırmıştır. Bu dönemde komünist olmayan her şey Batılı, yani Avrupalı sayılmıştır. Örneğin bu çerçevede NATO üyesi Türkiye özelikleri fazla sorgulanmadan Batı dünyasına kabul edilmiştir. Sovyet Blokunun çöküşü ile yeniden Orta ve Doğu Avrupa'nın kendini Hıristiyan olarak yeniden tanımlaması. Avrupa'nın içi ve dışı yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Bu sefer resmi söylemde Türkiye Müslüman nüfus çoğunluğuna sahip bir demokrasi modeli olarak yeniden tanımlanmış ve Ortadoğu'ya dönük yeni roller ve temsiller oluşmaya başlamıştır.

GOOGLE EARTH VE GÜNÜMÜZÜN DÜNYA ALGISI

Günümüzde kartografisindeki teknolojik gelişmeler, toplumsal alanda dünya temsilimizde bir değişim dalgası yaratıyor. Kimi beşeri coğrafyacılara göre bu gelişmeler bizi "cesur yeni dünya"nın kıyısındaki uçuruma her gün biraz daha itiyor. Bu karamsar ve distopik dünya algısına göre "jeo mekânsal teknolojiler sürekli gözetim, savaşma ve mahremiyetin ihlaline demir atmaktadır. Zira mahremiyetimizin uydu gözetiminde olması yetmezmiş gibi bir de başkalarının yaşamına bakma arzusu, yani " hem gözetlenen hem gözetleyen olma" halini bize yaşatmaktadır.

Google earth uygulaması bunu tartışmak için güzel bir zemin oluşturur. Dünyaya oradan bir kere baktığınızda artık zihninizde farklı bir gerçekliğe dönüşmektedir. Nihayetinde Google earth bir emperyal gözdür, nazariyetinde dünyaya tepeden bakma vardır; bir açıdan da bu durum sanki Dede Korkut masallarındaki alt edilemez bir Tepegöz masalını andırır. Dünyaya, dünya-dışı bir yerden bakma uydu görüntüleme, uzay savaşları ve dünyaya hâkim olmanın akıldışı yapısallığını yansıtmaktadır. Bununla birlikte insanlarda bir "gözetleyici özne" halini tetikler, gözleyen ve gözlenen arasında tekno-söylemsel bir uzaklık yaratarak modern gözlemci özneyi yeninden tekrar tekrar üretmektedir.

"Gözetleme kulesi"ne geçip "dünya" ile oynama ve onu film gibi oynatma arzusu insan bilincini etkilemiştir. Belki burada daha da önemlisi Google earth uygulamasında esas etkileyici olanın dünyanın gerçek gibi değil sanal gibi görülmesidir. Tam da bu oyunsallık Nietzsche'nin Apolloncu ve Dionysosçu öğeleri arasındaki gel gitli mücadelede sıranın Dionysos'a geldiğini anımsatır. Yazının başında Nieztsche'nin dünyanın varoluşunun ancak estetik olarak gerekçelendirilebileceği savunusunu anımsayalım. Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe'nin önsözünde, İ. Zeki Eyuboğlu Nietzscheci bakışla evreni "bütün devinimlerin, kımıldamaların, yaratmaların içinde bitmeyen atılımlardan oluşmuş bir erk yumağı" olarak anlatır. Sanat ve estetik böyle bir evrenin sıradan kimseleri aşan yaratma eylemidir. Dionysos bu yaratımı doğayla iç içe olarak onunla esrikleşerek gerçekleştirir, burada birey parçalanır ve varoluşun temeliyle kavuşur ve birleşir; Apollon ise bu esriklik deneyiminin kaosuna girmeden kuramsal bir öykünme, düzen ve kurgu üretir. Dionysos'ta aşkın bir yaratım vardır Apollon'da ise kuramsal öykünme ve üretim. Nietzsche, Apollon-Dionysos arasındaki farkı şöyle netleştirir: Kuramsal insan sonsuza dek acıkmış kalacak, güçsüz ve beğenisiz bir eleştirmen olacak.

Apolloncu çerçevede kartografinin epistemeolojik bir karşılığı vardır, burada düzenli, pragmatik ve standart bir bilgi mevcuttur, yani Apolloncu perspektiften bakıldığında bilgi-iktidar paradigması anlamlıdır çünkü Apolloncu bir gözden görülen dünya, küresel kontrolün mekanıdır; fethedilmiş, gözetlenen/ele geçirilmiş ve düzenlenmiş bir yerdir. Oysa Dionysosçu perspektiften bakıldığında dünya ele avuca sığmaz bir evrendir, bunun bir yansımasını Google earth'ün evren temsilinde görürüz; burada dünya bitmiş bir resim ya da ölçeklenmiş harita değil, hem gözetleyen hem de gözlenenin aynı anda direktörlüğünü yaptığı bir "film"dir. İnternetten dijital gözetleme kulesine bağlandığınızda Google size dünyayı üç boyutlu ve hareketli haliyle oynatmaktadır, isterseniz çeşitli komutlar vererek

(ağır çekim, zoom, genişlet, dondur vb.) onu yönetebilir, onunla oynayabilirsiniz. Dioysosçu tarafı kışkırtan bir etkisi vardır. Eleştirel jeopolitiğin duayenlerinden Gerard Toal bu hali "anti-jeopolitik göz" olarak nitelendirir. Bu interaktif oyun hali Bentham'dan Foucault'ya miras kalan ve oradan sosyal bilimlerin her alanına yayılıp (bence yerli yersiz bir kolaycılıkla) sıkça kullanılan meşhur panoptik iktidar paradigmasına açıktan meydan okur.

Söz konusu meydan okuma elbette tartışmaya açıktır, özellikle Google earth'ün kullanıldığı siyasi projeler bu tartışmayı alevlendirecek uygulamalar içine girmektedir. Örneğin Amerika'daki Holokost müzesinde sergilenen Darfur krizi adlı proje, Google earth'ün yeni bir gözetleme sahnesi olmuştur. Müzede oluşturulan bir köşede ziyaretçiler, "naklen haritalama" sistemi ile Darfur'daki yıkımı birebir izlemiş, köylerin yıkılmasına ve yakılmasına birinci elden tanıklık etmişlerdir. Darfur krizi projesinde Google Earth, bir yandan dünyayı sahiplenme ve her yerde olup biten haksızlıklara dair küresel bilinçlenme amacına hizmet etmiş görünmekle birlikte, başkalarının başına gelen felaketin ve acının bu yolla bir görsel şov'a dönüştürülmesi an meselesidir. Tam da bu noktada etik bir tartışmanın eşiğine gelinir. Burman'ın "felaket pornografisi" olarak adlandırdığı bu durum bilinçlendirme ve eğitim amacının meşruiyetine sığınarak insanların başkalarının acısına bakma halini dijital röntgencilikle harmanlamaktadır.

Siyasal anlamda "muktedirlerin ve haritaları çizenlerin" durduğu yerden bakınca yerkürenin güney ve doğusunda kalan terör eylemleri, soykırım, doğa felaketleri "eğitim, turizm ve dünya bilinci gibi" konulara malzeme olmaktan öteye gidememektedir. Bu çerçevede toplumsal acı Apolloncu bir kurguya ve hatta coğrafi kadere hapsedilerek bir seyirlik hale gelebiliyor. Ancak buna bağlı olarak yazının başında Nietzsche'den ilham alarak altını çizdiğim "nesne" ve "özne" sanıldığı gibi sabit ya da mutlak konumlar/pozisyonlar olmadığının, sadece anlık kompozisyonlar olduğunun altını tekrar çizmek gerek. Küresel dünyada başkalarının başına gelen felaketlere tanıklık etmek, onu bir müzede olduğu bilinci ile naklen izliyor olmak, modern bireye şu soruyu sordurtur: Acıyı çekmek mi yoksa onu uzaktan bir görsel seyirlik olarak görmek mi daha acıdır?

SONUÇ YERİNE...

Dünya mekânını paylaşmak, dünya hallerini sahiplenmek, başkalarının acılarına bakmak, hatta Spivak'ın ünlü deyimiyle gezegenlilik (planetarity) kimliğine bürünmek belirli bir birleşme, paydaşlık ve tanıklık bilincinde yatar. Stoacıların "dünya vatandaşlığı"na kısmen benzese de yine de daha farklı bir hal içindedir günümüz insanı. Zira dünya mekânında, Heidegger'in tanımıyla hem kendinde ikamet etmek (Dasein) hem de diğerleri ile her an ilişki ağı içinde olmak (connectedness) insan bilinci -ve diğer bilinç katmanları- için hiç de kolay bir mesele değildir. Dionysos bireyi esrimeye, parçalanıp birliğe kavuşmaya çağırırken, Apollon bireyin düzen, kurgu ve dirlik isteyen tarafını uyanık tutmaktadır.

H. Lefebvre'in "mekân politikanın sahnesi değildir bizzat kendisidir", saptamasına ek olarak, "mekânın sınırları sadece politikanın sınırları değil, aynı zamanda etik ve estetik değerlerin de sınırıdır" diyerek yeni bir tartışmanın açılması gerektiğini söylemekle yetine-

ceğim. Kanımca böyle bir tartışmayı başlatmak için doğru eksenlerden biri Susan Sontag'ın "başkalarının acısına bakmak " halinin irdelenmesinden geçer. Sontag'ın şu sözleri dikkat çekicidir:

"Aslında, modern hayatın (belirli bir mesafeden, fotoğraflar aracılığıyla) başkalarının acısına bakmak açısından sunduğu sayısız fırsatın çok çeşitli yararları vardır. Bir vahşeti resimleyen görüntüler kolaylıkla birbirine zıt tepkiler uyandırabilir. Bu bir barış çağrısı olabilir. Ya da sadece, fotoğrafik bilgilerin sürekli belleğe atılıp üst üste yığılması sonucunda, yaşanan korkunç şeylere dair kafa karışıklığı yaratabilir.

Başka bir ülkede meydana gelen felaketlerin seyircisi olmak, gazeteciler diye bilinen profesyonel, uzman turistlerin bir buçuk asrı aşkın sürelik maceralarında gittikçe katlanan birikimleriyle doğrudan ilintili olan, esaslı bir modern deneyimdir. Öyle ki, artık savaşlar hepimizin oturma odalarında sükûnet içinde seyredilip dinlenen görüntü ve seslere dönüşmüş durumdadır. Bunu beraberinde getirdiği olgulardan biri, başka bir yerde gelişen olaylar hakkındaki enformasyonun (ki bu enformasyonun adına 'haberler' denmektedir) aslan payının her zaman çatışma ve şiddet görüntülerine ait olduğudur. Tabloid gazetelerin ve yirmi dört saat manşet patlatan haber programlarının baş tacı ettikleri düstur şudur: 'Kan varsa, iş yapar.' İlginçtir, her türlü sefaletin görüş alanımıza girmesinden itibaren, bu manzaralara vereceğimiz tepkiler de şefkat duyma, hiddete kapılma, için için sevinme ya da onaylama arasında gidip gelmektedir."

Tartışmanın bir diğer can alıcı noktasını ise yazar Enrique Villa Matas'ın şu itirafını anlayabilmek oluşturur: "Yoğun ıstırabımı azaltmak için başkalarının acılarına yelken açmak her zaman iyi sonuç vermiştir". Buna bağlı olarak önem kazanan bir diğer kavram ise Max Scheler'in irdelediği ve başka dillerde tercümesi pek mümkün olmayan "Schadenfreude" kavramı oluşturabilir. Suç ve Ceza romanında Dostoyevski bu kavramı şu cümlelerle anlatır:

"Hepsinin halinde, en yakınlarının beklenmedik bir felaketi karşısında bile insanlarda her zaman görülen tuhaf bir sevinç duygusu vardı. En samimi acıma, acısını paylaşma duygularına rağmen, istisnasız olarak hiç kimse, böyle bir duyguya kapılmaktan kendisini alamamıştır."

Kaynakça

Burman, Erica. "Innocents abroad: western fantasies of childhood and the iconography of disasters", Disasters 18 no. 3 (1994)

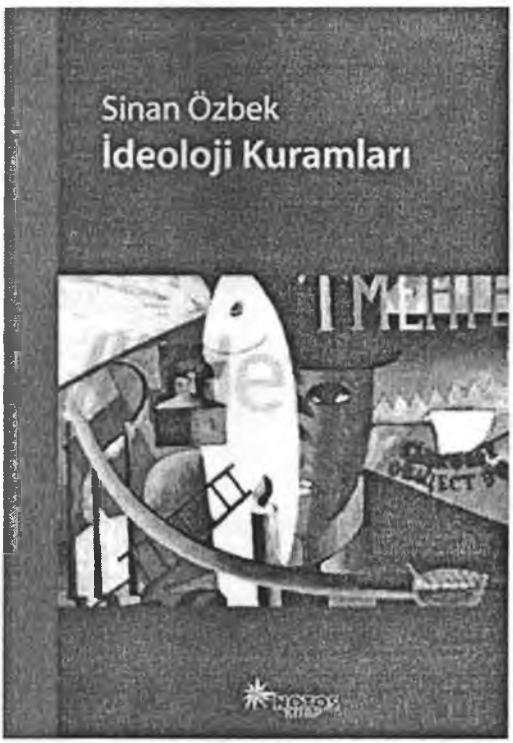
Cosgrove, Denis. Apollo's Eye: A Cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination Johns Hopkins University Press: Baltimore, 2001.

Falay, Emre "Apollon –Dionysos Karşıtlığı Üzerine", Düşle 24, Eylül (2003).

Farinelli, Franco. "Why America is called America?" Envisioning Lanscapes, Making Worlds, Eds.Danels et al.New York:Routledge, 2011.

Durgun Sezgi, "Kuyuya Atılan Üç Taş: Ben, Doğruluk, Gerçeklik", Felsefe Tartışmaları, sayı 29, (2002).

Durgun Sezgi, Memalik-i Şahane'den Vatan'a, İstanbul: İletişim yay., 2011.
Kingsbury, Paul & Jones, John Paul. "Walter Benjamin's Dionysian Adventures on Google Earth",Geo Forum 40, no. 4 (2009).
Lefebvre, Henri. The Production of Space, Oxford: Blackwell:, 1991.
Morley David & Robbins. Kevin. Kimlik Mekanları, Kimlik Mekanları, Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar, Çev: Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul:Ayrıntı Yayınları, 1997.
Morteimer, Edward. European Security after the Cold War, Brassey's for the International Institute for Strategic Studies, 1992.
Özgüç, Nazmiye. "Geçmiş Kavramlar, Coğrafyacılar", AUZEF, İstanbul Üniversitesi yay, (2012).
Ó Tuathail, Gerard., "An anti-geopolitical eye: Maggie O' Kane in Bosnia, 1992–93" Gender, Place and Culture 3, no. 2,(1996).
Sontag Susan. Başkalarının Acısına Bakmak, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.
Yeşiltaş, Murat & Durgun, Sezgi & Bilgin, Pınar. Türkiye Dünyanın Neresi? Hayali Coğrafyalar Çarpışan Anlatılar, Koç Üniv Yayınları, 2014. (Yayıma hazırlanıyor).



Sinan Özbek
İdeoloji Kuramları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Köprü ve kapı

Georg Simmel

Dış varlıkların görüntüsü bize dış doğada her şeyin birbiri ile ilişkilendirilip aynı zamanda birbirinden ayrılabildiğini [gösteren] iki anlamlı bir boyut sunar. Maddelerin sürekli dönüşümü ve enerjileri her şeyi birbiri ile ilişkilendirir ve tüm bireysel unsurlardan bir evren yaratır. Diğer bir taraftan, nesneler uzayda acımasızca birbirinden ayrılır ve uzaklaştırılır; maddenin hiçbir atomu kendi yerini bir başkası ile paylaşmaz ve mekânsal açıdan çeşitliliğin gerçek bir birlikteliği sağlanmaz. Bu kendini ayrı tutmaya yönelik eş talepten dolayı, doğal var oluş [hem birleşme hem de ayrılma] eylemlerine karşı direnç gösterir.

Doğanın aksine, birleştirme ve ayırma hakkı, bu eylemlerden birinin her zaman diğerine önkoşul olduğu özel bir durumda, sadece insanlara verilmiştir. Birbirlerinden 'farklı' olduklarını belirtmek için, doğadaki nesnelerin ayrık alanından iki tanesini seçerek, onları çoktan bilincimizde birbirleri ile ilişkilendirmiş olur ve aralarındaki [ayrı olduklarını gösteren] bağa karşın birleşmiş olduğunu düşünürüz. Daha önce bir şekilde birbirlerinden ayırdığımız bu nesneleri [...], [şimdi] birbirleri ile ilişkili olarak algılarız; [çünkü] bir araya gelmeleri için nesnelerin önce birbirinden ayrılması gerekir. Pratikte ve mantıken daha önce ayrılmamış bir şeyi ve aslında bir şekilde ayrık olanı birleştirmek mantıksız olacaktır. Her iki eyleminde insan girişimlerinde bir araya geldiği kuralı, [yani] birleşme ve ayrılmanın doğal olarak yapılan bir şey olup olmadığı ve her iki alternatifin de bizim işimiz olduğu, tüm eylemlerimizi yönlendirebilecek bir şeydir. Bizler, bir anlamda simgesel, fiziksel ve düşünsel açıdan her an birleşik olanı ayırır ya da ayrı olanı birleştiririz.

İki yer arasındaki yolu ilk defa inşa eden insanlar bir insanın gerçekleştirdiği en büyük başarılardan birini icra etmişlerdir. İki yer arasında ne kadar sıklıkla gidip gelmiş ve öznel olarak bu yerleri bağlamış olsalar bile, adeta, bu, [inşa edilen bu] yolun, sadece

fark edilir bir biçimde, bu iki yerin nesnel olarak bağlandığı dünyanın yüzeyine doğru baskı uygulamasıdır. Birleştirme isteği, [yolda gidiş gelişlerin sayısına bakılmaksızın] az ya da çok her tekrarında bu isteğe uygun olarak nesnelere şekil vermek haline dönüşmüştür. Bir yolu inşa etmenin özellikle insanın [ortaya koyabileceği] bir başarı olduğu söylenebilir; hayvan da sıklıkla akıllıca ve becerikli bir şekilde sürekli olarak ayırma işleminin üstesinden gelebilir, fakat bu [yolun] başı ve sonu birbiri ile bağlantısı kurulmamış olarak kalır, [bir hayvan] yol [yapabilme] mucizesini -katı maddeden başlayan ve yine onda biten donma hareketini- gerçekleştirmez.

Bu başarı tepe noktasına köprü inşası ile ulaşır. Burada insanin birleştirme isteğinin, sadece mekânsal ayrımın edilgin direnci ile değil aynı zamanda özel bir yapılanışın etkin direnci ile de karşı karşıya kaldığı görülür. [Yine de,] bu engeli aşarak, köprü uzaydaki istemli küremizin uzantısını simgeler. Bizim için ırmak kıyıları sadece ayrı [ve uzak] değil aynı zamanda 'ayrılmış'tır da; onları uygulanması mümkün düşüncelerimizde, ihtiyaçlarımızda ve hayal gücümüzde baştan birleştirmeseydik, ayırma fikrinin o zaman hiçbir anlamı olmayacaktı. Fakat burada, doğal biçimlendirme bu fikre sanki iyi niyetle yaklaşır; burada, ayırma nesnelerin kendi içlerinde ve kendileri arasında dayatılmış gibi görünür [ve] bunun üstüne şimdi ruh uzlaştırıcı ve birleştirici yaklaşımla bu ayırma fikrine baskın gelir.

Köprü, sadece gerçek hayatta ve uygulanabilir amaçları yerine getirmek için ayrılmış olanla değil aynı zamanda onu direkt olarak görünür kılanla arasındaki bağlantıyı [ve birleştirmeyi] kurduğu ölçüde estetik bir değere dönüşür. Bir manzaranın [farklı] bölümlerini [birbirine] bağlaması ile gerçek hayatta [maddesel olarak yaptığı iş] birbirine benzer olarak görünür. Hareketin mutlak devinimi görünür ve kalıcı hale gelir. [Şunu da belirtmek gerekir ki bu] hareketin tikel gerçekliğinde köprünün 'amacı' bitmiştir. Tıpkı resmin de, adeta, insanlık gerçeğini içinde barındıran ve bu gerçekliğin kendisine ait zaman içinde artıp azalan duygusunu ebedi olarak tek ve değişmez olan [ve] gerçeğin hiç yansıtmadığı ve yansıtamayacağı bir görselde topladığı fiziksel ve zihinsel yaşam süreçlerini sonlandırması gibi... Köprü kendisine duygusallıktan öte çok büyük bir anlam verir. [Bu anlam da], herhangi bir soyut yansımanın aracılık etmediği bireysel bir anlamdır. [Yani,] pratik olarak kullanışlılığını betimleyen bir görüntü ortaya koyar ve bir sanat eserinin 'nesnesi' ile yaptığı gibi kendisini görünür bir biçime sokar. Yine de köprü, doğayı aşarak onunla birleşmesine rağmen sonunda doğanın görüntüsüne uyması bakımından sanat eserinden farkını ortaya koyar. Bir evin toprak altında kalan ve görünmeyen temeline nazaran, köprünün, bağladığı yakalarla olan ilişkisi göze [...] daha az tesadüfî görünür. İnsanlar bir manzaradaki köprüyü genellikle 'resmetmeye değer' bir nesne olarak görürler, çünkü böylece, doğanın ortaya koyduğu bu tesadüfîlik aslında tamamen düşünsel doğaya ait bir birlikteliğe köprü aracılığıyla yükseltilir. Hatta köprü, kendisinin aracısız mekânsal görüntüsü yoluyla, aslında tam olarak saflığını sanatın yansıttığı bir estetik değer kazanır. Sanat da, tamamen doğal olanın ruhen kazandığı birliğini, ada benzeri ideal bir kapalılığa [aktardığında] bu saflığı kazanır [ve böylece köprü de estetik bir değer kazanır].

Ayırma ve birleştirme ilişkisinde, köprü her zaman için önemi birleştirmeye verir ve aynı zamanda kendisinin görünürde ve sınırlı [olan] bağlantı noktalarının [kopmasına

ve] ayrılmasına galip gelirken, kapı şüphesiz ki birleştirme ve ayırmanın nasıl da tam olarak aynı eylemin iki yüzü olduğunu gösterir. Kulübeyi ilk inşa eden insan, tıpkı ilk yolu inşa eden [insan] gibi, uzayın sürerlilik ve sonsuzluğundan bir parça kesip aldığı ve bunu da tek bir anlam doğrultusunda belirli bir birliğe bağlayabildiği ölçüde, doğa karşısında belirli bir insan gücü ortaya koyar. Kapının adeta insanların [var olduğu] alanda ve bu alan dışında kalan her şey ile arasında bir bağ oluşturmasından dolayı, kapı içerideki ve dışarıdaki arasındaki ayrılığı aşar. Aynı zamanda, kesinlikle kapının açılabilmesinden dolayı, kapalı olması, hiç yapısı oluşturulmamış bir duvara nazaran, bu alanın dışında kalan her şeye karşı daha güçlü bir ayrılık duygusu ortaya koyar. Duvar sessizken kapı konuşur. Kapının kendisine özgürlükle birlikte bir sınır koymuş olması, yani bu sınırı aynı zamanda kaldırabilir [ve] kendisini bu sınırın dışına yerleştirebilir olması, insanlık için kesinlikle gereklidir.

Bir şekilde içine girmiş olduğumuz sınırlılık her zaman bir yerlerde fiziksel ya da metafizik varlığın sınırsızlığı ile yan yana konumlanır. Bunun sonucu olarak [da] kapı, insanların aslında her zaman durduğu ya da durabildiği bir sınır noktası imgesi haline gelir. Bizim için belirlenmiş olan sonsuz uzayın bir kısmını sonlu [ve sınırlı] bir bütünlüğe [ekleriz ve bu sonlu birlik ve bütünlük de] kendisini yeniden sınırsız olana bağlar; [bu] birliktelikte sınırlı ve sınırsız olan yan yana gelir. Köprü [...] sınırlı olanı [yine] sınırlı olanla bağlarken kapı [bunu] sadece ayıran duvarın cansız geometrik biçiminde değil de aksine [sınırlının sınırsız ile sürekli yer değiştirme olasılığını göz önünde bulundurarak yapar.] Köprü ise bizi bu değişmezlikten üzerinde yürüme eylemi ile kurtarır ve biz bu değişmezliğe günlük alışkanlıklar yoluyla alışmadan önce, bize bir an için gökyüzü ve dünya arasında o muhteşem gidip gelme duygusunu vermiş olmalıdır. İki nokta arasında uzanmış bir hat olan köprü mutlak güven ve yön öngörürken, yaşam, kapıdan, tek [ve] ayrı bir varoluşun sınırlamasından tüm olası yönlerin sınırsızlığına doğru, dışarıya çıkar.

Eğer ayrılma ve birleşme unsurları köprüde ayrılma daha çok doğaya ait ve birleşme de insanlığa ait gibi [düşünülüp] bir araya gelirse, kapıda her ikisi daha eşit oranda insan başarısında [yine] insan başarısı olarak bir araya gelmiş olur. Bu, köprü ile karşılaştırıldığında, kapının daha derin ve daha canlı bir öneme sahip olmasında esas olan şeydir; bu da aynı zamanda şurada görülür ki bir kimsenin köprüyü hangi yönden geçtiği hiçbir anlam farkı yaratmazken, kapı [bir yere] girme ve [bir yerden] çıkma [eylemleri] arasındaki amacın tüm farklılığını ortaya koyar. Bu durum kapıyı, içerinin dış dünya ile bağlantısı olan pencerenin öneminden tamamen ayırır [ve onu daha önemli kılar, çünkü] aksi takdirde pencere kapı ile ilişik hale gelir. Fakat pencereye ilişkin teleolojik duygu neredeyse sadece içeriden dışarıya yönlendirilmiştir: Pencere içeriye bakmaktan çok dışarıya bakmak için oradadır. Saydamlığı sayesinde sanki içerisi ve dışarısı arasında sürekli ve devamlı olarak bir bağlantı kurar: Fakat bu bağlantının kurulduğu tek taraflı yönelme, tıpkı pencere üstündeki sınırlılığın, yolu [üstünde yürümekten ziyade] sadece görülebilir kılması gibi, pencereye sadece kapının daha derin ve temel olan öneminin bir kısmını verir.

Tabi ki, [bu durum] kapının işlevinin tek yönlülüğünü pencereye oranla daha [önemli hale getirir]. Gotik ve Romanesk katedrallerdeki duvar boşlukları gitgide ana kapıya doğru kaydığında ve bu boşluklardan biri birbirine daha da fazla yaklaşan yarı kolon

ve figür dizileri arasında ana kapıya ulaştığında, bu kapıların önemi açıkçası bir yerden çıkmaktan ziyade bir yere girmek üzerinedir – bir yerden çıkmak [ise] ne yazık ki kaçınılmaz, olumsal bir özelliktir. Bu yapı kararlılıkla ve nazikçe [ve] doğal bir zorlamayla içeriye giren kişiyi doğru yolda yönlendirir. (Burada benzerlik [kurma] amacıyla bu anlam kapı ile yüksek sunak arasındaki kolon dizileri ile uzatılmıştır. Birbirlerine perspektife dikkat edilerek daha da yaklaştırılınca, ikisi de [...] bizi tereddütsüz ileriye doğru yönlendirir – bu, gerçekten sütunun asıl benzerliğini gözlemleseydik söz konusu olmayacaktı; çünkü o zaman bitiş noktası başlangıç noktasından bir fark göstermeyecekti, bir noktada başlayıp diğerinde bitirmemiz gerektiğini gösteren hiçbir işaret olmayacaktı. Fakat kilisenin iç uyumu için ne kadar mükemmel bir perspektif kullanılsa da, perspektif sonunda aynı zamanda ters etkiye uygun hale gelir ve sütun dizisinin bizi kapıya yönlendirmesine izin verir. Bunu da, sunaktan kapıya doğru olan daralma ile aynı olan bizi ana noktasına götüren daralmayla yapar). Sadece kapının dış konik şekli dışarı çıkmaktan ziyade içeri girmeye tamamen açık bir anlam katar. Fakat bu aslında aynı derecede içeriden dışarıya ve dışarıdan içeriye giden, kilisede sonlanan ve gerekli tek yönün yerini aldığı yaşam hareketini simgeleyen tamamen eşsiz bir durumdur. Dünya yüzeyindeki yaşam, yine de, tıpkı nesnelerin bağlantısızlığı arasına her zaman bir köprü kurduğu gibi, her zaman kapının içinde ya da dışında yer alır, ki bu kapı sayesinde yaşam ayrık varlığından dünyaya ya da dünyadan ayrık varlığına geçer.

Yaşam dinamiklerimize yön veren şekiller bu sayede köprü ve kapı aracılığıyla görünür varlığın tamamen kalıcı olduğu bir hale dönüşür. Bu şekiller birer araç olarak hareketlerimizin sadece işlevsel ve teleolojik görünüşünü ortaya koymaz; aksine sanki bu kalıcılık, biçimleri içinde, doğrudan tatmin edici bir esneklikle pekişir. Gösterimlerindeki karşıt vurgular göz önüne alındığında, köprü insanların tamamen doğal bir varlığın ayrılmışlığını nasıl birleştirdiğini gösterirken kapı doğal varlığın sürekli birliğini ve devamlılığını nasıl ayırdığını gösterir. Görsel sanatlar için kendilerine özgü değerlerinin temeli genel estetik önemde yatar, bu önemi de, metafizik bir şeyin görselleştirilmesi, sadece işlevsel bir şeyin kararlı bir hale getirilmesiyle kazanır. Resmin her ikisini de kullanma sıklığı onların mutlak formlarının sanatsal değeri ile ilişkilendirilse de, aslında hala burada gizemli bir tesadüf vardır ki bu tesadüf yoluyla nesnenin tamamen sanatsal önemi ya da mükemmelliği aynı zamanda tamamen görülmez ruhsal ya da metafizik bir anlamın en kapsamlı ifadesini her zaman ortaya koyar. Diyelim ki, insan yüzüne yönelik sadece biçim ve renkle alakalı tamamen sanatsal ilgi, temsili esinlemenin ve düşünsel tanımlamanın en üst noktasını içerdiğinde, [yine] en üst seviyede tatmin olur.

İnsan, her zaman ayırmak zorunda olan ve ayırmadan birleştiremeyen birleştirici bir varlık olduğundan, ilk iş olarak düşünsel anlamda iki nehir kıyısının tamamen sıradan varlığını, bu yakaları köprü yoluyla birleştirmek için, ayrı olarak algılamalıyız. İnsan, aynı şekilde, kendisinin sınırı olmayan [fakat] sınırlayıcı bir varlıktır. İnsanın eve dair varlığının kapı aracılığıyla [çevrelenip] kapatılması, şüphesiz, nehrin iki yakasının doğal varlığın bölünmemiş birliğinden bir parçayı çıkarıp atması anlamına gelir. Fakat, tıpkı biçimsiz sınırlamanın bir şekle dönüşmesi gibi, sınırlılık da, sadece kapının hareketliliğinin işaret ettiği şeyde, her an bu sınırlılıktan özgürlüğe adım atma olasılığında, önem ve itibar kazanır.

METROPOL VE ZİHİNSEL YAŞAM

Modern yaşamın en büyük sorunları bireyin, toplumdaki egemen güçlere, tarihsel mirasın ve dış kültürün ağırlığına ve yaşama tekniğine karşın, bağımsızlığını ve kendi varlığının bireyselliğini [ve benzersizliğini] sürdürme çabasından kaynaklanır. Bu düşmanlık ilkel insanın bedensel varlığını [sürdürmesi] için doğa ile olan mücadelesinin en modern şeklini yansıtır. 18. yüzyıl tüm bağlardan kendini ayıran, herkeste eşit olan insanın doğal özgün erdemini kabul etmek ve sınırlama olmadan gelişmek için tarihsel açıdan politikada, dinde, ahlakta ve ekonomide artış gösteren bir özgürleşmeyi öngörmüş olabilir; 19. yüzyıl, insanın özgürleşmesinin yanı sıra, iş bölümü ile ilgili bireyselleşmeyi ve onu tek ve gerekli yapan fakat aynı zamanda diğerlerinin tamamlayıcı eylemlerine daha da bağımlı hale getiren başarılarını da teşvik etme arayışında olmuştur; sosyalizm insanın tam olarak gelişimini tüm rekabetin bastırılmasında görürken Nietzsche bireyin sürekli uğraşını kendisinin tam gelişimi için önkoşul olarak görmüş olabilir – fakat her ikisinde de aynı olan temel güdü çalışmaktı, yani, bireyin sosyal-teknolojik bir mekanizmanın içinde sınıflara ayrılıp yok olmasına karşı olan direnciydi. Çağdaş yaşamın özellikle modern bakış açılarının ürünleri kendi içsel anlamları göz önünde bulundurularak araştırıldığında, adeta kültürün maddesel yönü tine dayanarak incelendiğinde, benim şu anda metropolde yapacağım gibi, sonuç, böyle bir toplumsal yapının, yaşamın bireysel bakış açıları ile tek bir bireyin varlığını aşan bakış açılarının arasında kurduğu ilişkilerin araştırılmasını gerektirecektir. Bu [aynı zamanda] kişiliğin kendisinin dışında var olan güçlere olan uyumunda yaptığı uyarlamaların araştırılmasını gerekli kılacaktır.

Metropolit bireyselliğin üzerine kurulduğu psikolojik dayanak, duygusal yaşamın dış ve iç uyaranların hızlı ve sürekli değişiminden kaynaklı yoğunlaşmasıdır. İnsan, varlığı farklılıklara dayalı bir yaratıdır; yani, aklı anlık izlenimler ve ondan öncekiler arasındaki farklılıkla uyarılır. Devamlı izlenimler, bu izlenimlerdeki küçük farklılıklar, rotalarındaki alışık düzen ve aralarındaki farklılıklar, adeta, değişen imgelerin hızlıca iç içe geçmelerinden, ilk bakışta fark edilen şeydeki belirgin farklılıklardan ve şiddetli uyaranın beklenmedik durumundan daha az zihinsel enerji tüketir. Her kavşakta ekonomik, mesleki ve sosyal yaşamdaki tempo ve çeşitliliği ile metropol bu psikolojik durumları yarattığı ölçüde, zihinsel yaşamın duyusal temellerinde ve farklılıklara bağlı olan varlıklar olarak bizim düzenlememizin gerektirdiği farkındalık ölçüsünde, küçük bir kasabanın, kırsal bir [yerleşimin] daha yavaş, daha alışılagelmiş ve duyusal ve akılsal sürecindeki [ve görünüşündeki] daha düzenli seyreden ritminden çok daha farklıdır. Dolayısıyla metropoldeki zihinsel yaşamın temelde düşünsel özelliği daha çok duygulara ve duygusal ilişkilere bağlı olan küçük kasaba karşısında anlaşılır hale gelir. Bu duygular bilinçdışının [ürünüdür] ve kolaylıkla yıkılmamış geleneklerin sabit dengesinde ortaya çıkar. Mantığın yeri ise bilincin açık, üst katmanıdır ve mantık iç güçlerimize en fazla uyum sağlayandır. Mantık, olaylar karşısındaki değişimlere ve çelişkilere uyum sağlamak için, daha tutucu kişiliklerin kendilerini olayların aynı ritmine adapte edebilmelerinin tek yolu olan kargaşa ve içsel karışıklıklara gerek duymaz. Sonuç olarak, [çok fazla] bireysel farklılıklara sahip metropolit insan, kendisi için büyük karma-

şalara karşı koruyucu, şüphesiz, bir araç geliştirir. Bu karmaşalar yoluyla da dış çevredeki dalgalanmalar ve kopukluklar metropolit insanı tehdit eder. Metropolit insan, duygusal olarak tepki vermek yerine, temelde mantığını kullanarak hareket eder, böylece bilincin kuvvetlenmesi yoluyla akılsal bir üstünlük sağlar. [Şunu da belirtmek gerekir ki bilincin kuvvetlenmesi de aynı zamanda] akılsal üstünlükten kaynaklanır. Böylece metropolit kişinin bu olaylara tepkisi en az duygusal olan ve kişiliğin derinliklerinden en fazla uzak olan akılsal eylem alanına taşınır.

Metropolün egemenliğine karşı içsel yaşamın korunması olarak anlaşılan bu düşünsel durum çok sayıda belirli olaylara yol açar. Ticari eylemlerin çok yönlülüğü ve artması borsanın aracına, kırsal yaşamdaki ticari durumlarda elde edemeyeceği, bir önem kazandırdığından, metropol her zaman para ekonomisinin merkezi olmuştur. Fakat para ekonomisi ve aklın egemenliği birbiri ile [çok yakın] bir ilişkiye sahiptir. Her ikisi de, resmi yargının sürekli olarak zorlukla karşılaştığı [durumlarda] ve kişilerin davranışlarında, tamamen gerçekçi bir tutuma sahiptir. Tamamen entelektüel kişi bireysel olan her şeye karşı kayıtsızdır, çünkü bireysel olandan, tamamen mantıksal metotlarla tam olarak anlaşılmayan ilişkiler ve tepkiler ortaya çıkar – tıpkı olaylardaki benzersiz unsurun para ilkesine hiçbir zaman katılmaması gibi. Para sadece herkesçe bilinenle, yani tüm kaliteyi azaltan ve bireyselliği tamamen nicel boyuta indirgeyen mübadele değeriyle, ilgilidir. Düşünsel ilişkiler sayılarla, yani kendi başlarına önemsiz olan fakat sadece nesnel olarak fark edilebilir bir şey öne sürdüklerinde insanların ilgisini çeken unsurlar ile olduğu gibi kişilerle de ilgiliyken, kişiler arası tüm duygusal ilişkiler onların bireyselliğine bağlıdır. Tam da bu durumda metropolde yaşayan kişi, tüccar, müşteri, hizmetçi ve sıklıkla zorunlu bir birlikteliğe sürüklendiği insanlarla karşılaşır. Bu ilişkiler daha küçük çevrelerin doğasıyla açıkça bir tezat oluşturur. Bu çevrelerdeki bireysel nitelikteki kaçınılmaz bilgi, aynı kaçınılmazlıkla davranışlarda duygusal bir atmosfer, yapılan iş ve ödemelerin tamamen nesnel ağırlığının ötesinde bir alan oluşturur. Problemin ekonomik-psikolojik durumu göz önüne alındığında önemli olan, daha az gelişmiş kültürlerde üretimin ürünü sipariş veren müşteri için olmasıydı, böylece üretici ve alıcı birbirlerini tanırlardı. Modern şehirde ise üretim neredeyse sadece pazar içindir, yani, [üreticilerin alanlarında hiç görünmeyen] tamamen tanınmayan alıcılar için. Böylece, her iki grubun da çıkarları acımasız bir gerçeklik ortaya koyar ve rasyonel olarak hesaplanan ekonomik bencillik, bireysel ölçülmezliklerden dolayı, düzenli [işleyişindeki] hiçbir farklılıktan korkma gereği duymaz. Bu durum gittikçe, yerli üretimin son kalıntılarının, malların doğrudan takasının yok olduğu ve doğrudan kişisel sipariş üzerine üretim miktarının günbegün azaldığı metropolde baskın olan para ekonomisinde kendini gösterir. Dahası, bu psikolojik düşünsel tutum para ekonomisi ile öyle yakın bir uyum içindedir ki hiç kimse hangisinin birbirini etkilediğini söyleyemez. Açık olan şudur ki, metropoldeki yaşam kaynağı, en verimli şekilde bu etkileşimi besleyen topraktır. [Tam da] bu noktayı sadece en seçkin anayasa tarihçisinin bir sözüyle göstermeye çalışacağım; şöyle ki tüm İngiliz tarihi boyunca Londra hiçbir zaman İngiltere'nin kalbi olarak değil, fakat sıklıkla aklı ve her zaman para kesesi [kaynağı] olarak görülmüştür.

Görünürde önemsiz belirli karakterlerde ve yaşamın dış koşullarının özelliklerinde,

tipik zihinsel yaklaşımlar bulunmalıdır. Modern akıl giderek daha da fazla hesap yapan bir akla dönüşmüştür. Pratik yaşamın para ekonomisinden kaynaklı hesaplayan netliği doğal bilimin idealine uyum sağlar, yani dünyanın aritmetik problemlere dönüşmesi ve her bir parçasının matematiksel bir formül ile sabitlenmesi idealine. Dolayısıyla günlük yaşamda çok sayıda tartan, hesaplayan, numaralandırıp sıralayan insanların olmasının ve nitel değerlerin nicel terimlere düşmesinin sebebi para ekonomisi olmuştur. Paranın hesaplanabilir olma özelliğinden dolayı, yaşamdaki unsurların birbirleri ile ilişkileri [açısından], eşitliklerin ve eşitsizliklerin tanımlanmasında netlik ve kesinlik derecesi ve anlaşma ve düzenlemelerde açıklık söz konusu olmuştur [...]. Fakat, bu gerekli niteliğin sebebi de sonucu da metropoldeki koşullardır. Tipik metropolit insanın ilişkileri ve kaygıları öyle çeşitli ve karmaşıktır ki, özellikle farklı çıkarları olan çok sayıda insanın bir araya gelmesi sonucu, ilişkileri ve eylemleri de çok üyeli olan bu organizmada iç içe geçmiştir. Bundan dolayı, [verilen] vaatlerdeki yapılan işlerdeki tam dakikliğin eksikliği, bütünün ayrılıp içinden çıkılmaz bir keşmekeşe dönüşmesine yol açacaktır. Berlin'deki tüm saatler aniden bir saat kadar dursa, Berlin'in tüm ekonomik ve ticari yaşamı bir süreliğine sona erer. Bu her ne kadar fazla önemli görülmese de, mesafenin uzunluğu her şeyin durmasına ve randevuların iptali boşa harcanmış zamana ve zaman kaybına yol açar. Bu nedenle, genel olarak metropolit yaşamın yöntemi, [yaşamın] bütün eylemleri ve tüm öznel durumları aşan zamanın tamamen sabit çerçevesinde en dakik şekilde organize ve koordine edilmiş karşılıklı ilişkileri olmadan düşünülemez. Fakat burada da, bu tartışmanın çoğunlukla sebebi olan, şu sonuçlar ortaya çıkar: Her ne kadar yüzeysel düzeyde bağlı kalmış gibi görünse de, her olay ruhun derinlikleri ile ani bir birlikteliğe geçer ve son analizdeki en sıradan dışsallıklar [bile] yaşamın tarzı ve anlamı ile ilgili son kararlara bağlı hale gelir. Metropolit yaşamın karmaşası ve büyüklüğünün gerektirdiği dakiklik, ölçülebilirlik ve tamlık, sadece kapitalist ve düşünsel karakterle ilgili değildir. Aynı zamanda bu dakiklik, ölçülebilirlik ve tamlık yaşama renk katar ve esasen yaşam biçimini genel olarak şematik bir biçimde net olarak dışarıdan değil de içerden kavrayarak tanımlamaya çalışan insanın, irrasyonel, içgüdüsel, yüce ve sınırsız özellikleri ile dürtülerinin, [yaşamdan] çıkarılmasına olanak sağlar. Her ne kadar bu son derece önemli dürtülerle belirlenmiş ve özerk olan bu yaşamlar şehirde kısmen mümkün olabilse de yine de kuramsal olarak ona karşıdır. Bunun ışığında, Ruskin ve Nietzsche gibi kişiliklerin metropole karşı olan derin nefretini açıklayabiliriz, [çünkü] bu kişilikler yaşamın değerini sadece şematik hale getirilmemiş [ve tam ve özdeş karşılığı olamayan] bireysel ifadelerde bulmuştur. Bu nedenle, aynı sebepten ötürü, para ekonomisi ve varlığın düşünselliğine yönelik nefret de tıpkı metropole duyulan nefret gibi ortaya çıkar.

Yaşam biçiminin tamlığı ve dakikliğinde en yüksek kişiliksizlik yapısı ile bir araya gelen aynı etmenler, diğer bir taraftan, son derece kişisel yönde bir etkiye sahiptirler. [Kişinin] usanmış görünümü kadar kayıtsız şartsız bir şekilde şehre ait olan belki de hiçbir psişik olgu yoktur. Bu usanmış görünüm, ilk olarak, tüm karşıtlıkları ile bir araya gelen ve metropolit düşünselliğin güçlendirilmesini ortaya çıkardığı görünen bu hızlı değişen sinir uyarılmalarının bir sonucudur. Bu sebepten, şimdiye kadar düşünsellikten yoksun kalmış budala insanların usanacak olmaları muhtemel değildir. Aşırı duygusal yaşamın sonunda

[artık] hiçbir tepki veremeyecek kadar sinirleri son derece tepki verir biçimde uyarmasından dolayı, tıpkı bu yaşamın kişiyi bıktırması gibi, daha zararsız uyaranlar da, değişimlerindeki hız ve çelişkiler yoluyla, sinirleri bu şiddetli tepkilere geçmeye zorlar ve [bu sinirleri] öylesine acımasızca koparır ki böylece güçlerinin son kaynaklarını da tüketir ve aynı ortamda yeni kaynak yaratmaya zaman [bulamazlar]. Gerekli miktarda enerji ile yeni uyaranlara tepki verememe, aslında, daha huzurlu ve değişmez çevrede [doğan çocuğa] nazaran büyük şehirdeki her çocuğun gösterdiği usanmış tutumu oluşturur.

Bu usanmış metropolit tutumun fizyolojik kaynağının yanı sıra, para ekonomisinden doğan bir kaynağı daha vardır. Usanmış tutumun özü, nesneler arasındaki farklılıklara yönelik kayıtsız olma [durumudur]. Zihinsel yoksunlukta olduğu gibi, [bu farklılıkların] algılanmamasından değil, nesneler arasındaki farklılıkların anlam ve değerinin ve nesnelerin kendilerinin anlamsız olarak deneyimlenmesinden kaynaklanır. Farklılıklar, usanmış kişiye, birini diğerine tercih edecek değere sahip olmayan, homojen, monoton ve gri renkli görünür. Bu psişik ruh hali, paranın olguların çeşitliliğinin yerini aldığı ve çeşitlilikler arasındaki tüm nitel farklılıkları, [bu] farklılıkların miktarında ifade ettiği ölçüde, tamamen parasal ekonominin gerçek öznel yansıması olur. Renksiz ve umursamaz niteliği ile para tüm değerlerin ortak böleni olduğu sürece, korkunç derecede eşitlikçi hale gelir – nesnelerin özünü, onların özelliklerini, kendilerine özgü değerlerini ve eşsizlikleri ile benzersizliklerini onarılamayacak şekilde bozar ve çıkarır. [Bu öz, özellik, değer, eşsizlik ve benzersizlikler] sürekli hareket halindeki para akıntısında, aynı ciddiyetle, dalgalanır. Her biri aynı düzeydedir ve sadece miktarları ile birbirlerinden ayrılır. Bireysel durumlarda olguların renklendirilmesi ya da, aksine, renksizleştirilmesi, para ile eşitliklerinden dolayı, belli belirsiz bir azlıkta olabilir. Zengin bir kişinin para ile alınabilecek nesnelerle olan ilişkisinde, belki de aslında [bireysel durumdan ziyade daha toplumsal olanda bu oran diğerinde olduğu gibi az değil, aksine hayli yüksektir]. Bu nedenle, metropol ticaretin merkezi [konumundadır] ve nesnelerin alınabilirliğinin daha basit ekonomilerden çok daha farklı bir durumda olduğu yerdedir. Metropol, aynı zamanda, usanmış tutumun da kendine özgü merkezi konumundadır. Bireyi sinirsel enerjinin en yüksek derecesine kadar uyaran satın alınabilir nesnelerin bir araya gelme edinimi, bir şekilde, metropolde zirveye taşınır. Aynı durumların tamamen nicel yoğunlaşması yoluyla bu edinim tam tersine, bu belirli uyumsal duruma – yani usanma tutumuna – dönüşür. Bu usanma tutumunda da, sinirler, metropol yaşam biçimi ve metropolde yaşanan olaylara direnmeyi reddederek, kendilerini [bu] yaşam biçimine ve yaşananlara adapte etmelerinin nihai olasılığını ortaya koyar. Belirli tür kişiliklerin kendilerini korumalarını tüm nesnel dünyanın değerini düşürmeleri pahasına elde ettiklerini görürüz. [Bunun sonucunda da] kişi kendi değersizliği duygusuna sürüklenir.

Bu şekil bir varlığın öznesi, kendisi için, bu durumu kabullenmeliyken, büyük bir şehir karşısında kendini koruması az olmayan negatif bir sosyal davranış gerektirir. Metropoldeki kişilerin birbirlerine karşı zihinsel tutumu usulen kayıtsızlıklardan biri olarak belirlenmiştir. Şehirdeki pek çok kişinin bitmeyen dışsal ilişkisini, bir kişinin neredeyse herkesi tanıdığı ve bu kimselere karşı pozitif bir ilişki içerisinde olduğu küçük bir kasabadaki pek çok insanın içsel tepkileri ile karşılamak gerekliyse, kişi içsel olarak tamamıyla atomlara ay-

rılmış olacak ve düşünülemez ruhsal durumlara düşecektir. Metropolit yaşamdaki unsurlar karşısındaki (kısa ilişkiler içerisinde birbirleri ile sürekli temas halinde olan) bir ölçüde bu psikolojik koşullarımız ve aynı ölçüde kuşku ayrıcalığımız bizim bu kayıtsızlığımızı gerektirir. Bu durum sonucunda da, yıllardır yanı başımızda olan komşumuzu şahsen tanımayız ve küçük kasaba insanına soğuk ve samimiyetsiz görünürüz. Aslında, yanılmıyorsam, bu dışsal kayıtsızlığın içsel boyutu sadece umursamamazlık değil aynı zamanda, daha da fazlası, biraz isteksizlik, karşılıklı yabancılık ve bir şekilde oluşan yakın ilişkide nefret ve çatışmaya dönüşebilecek soğukluktur. Böylesi yaygın ticari yaşam çeşidinin tamamen içsel düzenlemesi, çok çeşitli anlayış, umursamama ve isteksizlik yapılarının en az ve en fazla katlanılabilir türlerine bağlıdır. Bu umursamama [durumu], bu nedenle, dışarıdan göründüğü kadar fazla değildir. Zihnimiz diğer bir kişinin ortaya koyduğu neredeyse her izlenime belli bir duyguyla karşılık verir. Bilinçsizlik ve bu duyguların geçiciliği ve değişimi onları umursamamazlığa kadar götürür. Aslında bu umursamamazlık, [sunulan] öneriler katlanılamaz olacağından, isteksizlik karmaşasına dalmak kadar doğal olmayan bir şey olacaktır. Metropolit yaşamın bu iki tehlikesinden ise açık düşmanlığın örtük iması olan soğukluk ile kurtuluruz, çünkü bu soğukluk araya bir çeşit mesafe koyar ve düşmanlığın yön değiştirmesini sağlar ve böylece yaşam sürdürülebilir hale gelir. Soğukluğun boyutu ve içeriği, var olma ve yok olma ritmi, [...] biçimleri, (daha dar anlamda) basitleştirilmiş güdülerle metropolit yaşam biçiminin ayrılmaz bütünlüğünü oluşturur. Burada doğrudan doğruya ayrılma olarak görülen aslında sosyalleşmenin basit şekillerinden sadece biridir.

Gizli isteksizliğin altında yatan anlamıyla bu kayıtsızlık, metropolün daha da genel psişik davranışı biçiminde ya da bu davranışın örtük hali şeklinde bir kez daha ortaya çıkar. Bireye, başka koşullarda kendisi ile hiçbir benzerlik göstermeyen kişisel özgürlüğün derecesi ya da türü bağlamında güvence verir. Bu kayıtsızlık, bütün olarak sosyal yaşamın büyük gelişim eğilimlerinin birinden kaynaklanır. Tarihsel olarak bulunması gereken sosyal düzenlemenin en basit aşaması, şimdi de olduğu gibi, şudur: Yabancı komşulara ya da diğer düşman gruplara neredeyse tamamen kapalı olan kısmen küçük bir ortam. Fakat bu ortam öylesine az bir uyuma sahiptir ki bu grup içindeki birey kendi niteliklerinin gelişimi ve sorumlu olduğu serbest etkinlikler için sadece küçük bir alana sahiptir. Politik gruplar ve aile grupları şu anda politik ve dini toplulukların yaptığı gibi ortaya çıkmıştı; çok genç kurumların kendilerini korumaları sınırların ve merkezcil birliğin katı düzenlemelerini gerektirir ve bu nedenle özgürlüğe ve bireyin içsel ve dışsal gelişim özelliklerine yer veremez. Bu aşamada, sosyal gelişim aynı anda iki farklı fakat uyumlu yönde ilerler. Grubun sayısal ve mekânsal olarak ve yaşamın anlamlı taraflarında büyümesi ölçüsünde, doğrudan var olan içsel birliği ve başkalarına karşı olan ilk sınırının kesinliği [ve delinmezliği] karşılıklı etkileşim ve bağlantılarla azalır ve ılımlı hale gelir. Aynı zamanda birey ilk güvensiz sınırlama ötesinde hareket özgürlüğü kazanır. Bunun yanı sıra, kişi gittikçe büyüyen gruplar halindeki işbölümünün gerektirdiği fırsat ve bireyselliği elde eder. Bireysel durumun belirli koşulları ve güçleri ne kadar genel uyumu değiştirirse değiştirsin, hükümet ve Hıristiyanlık, sendikalar, siyasi partiler ve diğer sayısız gruplar bu bağıntıya uyumlu olarak gelişir. Yine de, bu eğilim, bana, şehir yaşamının çerçevesi içindeki bireysellik gelişiminde çok açık bir

şekilde fark edilir olarak görünür. İlk ve orta çağlardaki küçük kasaba yaşamı, bu sınırları bireyin dış çevre ile olan ilişkisinde kendisinin davranışlarına ve modern insanın bu koşullar altında nefes bile alamayacağı farklılıklar ve içsel bağımsızlığına dayatmıştır. Bugün bile [daha önce] şehirde yaşamış olan kişi küçük kasabaya yerleştirildiğinde çok benzer bir sığlık duygusu yaşar. Çevremizi oluşturan alan ne kadar küçük, sınırları aşma ihtimali olan ilişkiler ne kadar sınırlıysa, sınırlı toplum, eylemleri, yaşama dair davranışları ve bireyin tutumunu o kadar endişeli bekler ve nitel ve nicel bireysellik böylesi bir topluluğun sınırlarının ötesine geçme eğiliminde olur.

[Antik çağ döneminde şehir] bu bağlamda küçük kasaba niteliğine sahip görünür. Bu şehrin varlığına karşı uzak ve yakın düşmanların sürekli tehdidi şu durumlara yol açmıştır: Siyasi ve askeri konularda bu katı uyum, diğer vatandaşlar tarafından vatandaşın denetimi ve kendi evinde zorba gibi davranarak giderebildiği bastırılmış özel yaşama sahip bireye karşı herkesin [geliştirdiği] kıskançlık [tutumu]. Büyük kışkırtma ve heyecan ve Atina yaşamının eşsiz renkliliği belki de şöyle açıklanabilir: Benzersiz bir şekilde bireyselleştirilmiş kişiliklerden oluşan bir halk, küçük kasabanın bireyselleştirmeyen daimi iç ve dış baskısı ile sürekli olarak çatışma halindeydi. Bu, daha zayıf olanın boyun eğdiği ve güçlünün en şiddetli kendini koruma türüne zorlandığı bir gerilim ortamı oluşturmuştur. Aynı zamanda Atina'da, tam olarak tanımlanması mümkün olmayan, [fakat] türümüzün düşünsel gelişiminde 'genel insan niteliği' olarak belirtilen bir durum ortaya çıkmıştır. Karşılıklı ilişki adına, burada savunduğumuz şeyin gerçekçi ve tarihi geçerliliği, yaşamın en geniş ve en genel biçim ve içeriğinin en bireysel olanlarla yakinen bağlı olmasıdır. Her ikisi de ortak prehistoryaya ve sınırlı oluşum ve gruplaşmalarda ortak düşmanlara sahiptirler. Bu grupların kendilerini koruma çabaları dışarıda geniş ve genel olanla ve içerde özgürce hareket edebilen ve bireysel olanla [yine kendilerini] çatışır hale getirmiştir. Tıpkı feodal zamanlarda 'özgür' insanın toprak yasasına, yani en büyük sosyal birime, bağlı olması, fakat yasal haklarını sadece feodal topluluğun sınırlı alanından alan özgür bir birey olmaması gibi – bugün de, düşünsel ve iyileştirilmiş anlamda, küçük kasaba insanının[özgürleşmesine ket vuran] önemsizlik ve önyargılarla kıyaslandığında, metropolde yaşayan kişi 'özgürdür'. Karşılıklı kayıtsızlık ve umursamazlık ve büyük sosyal birimlerdeki yaşamın düşünsel koşulları metropolün yoğun kalabalığından [başka diğer hiçbir yerde], bireyin özgürlüğünün önemi açısından, hiç bu kadar takdir [edilmemişti], çünkü bedensel yakınlık ve mekânın olmaması düşünsel mesafeyi ilk defa fark edilebilir hale [getirmiştir]. Bu metropolit insan baskısında, belirli koşullarda, bir kimsenin kendini yalnız ve terk edilmiş hissetmemesi açıkçası sadece bu özgürlüğün gözlemlenmesindendir. Burada, diğer yerlerde olduğu gibi, insanın özgürlüğünün sadece hoş bir deneyim olarak kendisinin duygusal yaşamında yansıma bulması kesinlikle gerekli değildir.

Sosyal birimin boyutundaki artış ve kişisel iç ve dış özgürlüğün derecesi arasındaki Dünya-tarihsel ilişki bağlamında, sadece alanın o anlık boyutu ve nüfusu değildir metropolü bu koşulun yeri haline getiren. Aksine, metropolün kozmopolitanlığın da merkezi konumunda olması, sadece somut yaygınlığın aşılması ile olur. Zenginliğin gelişim şekli ile benzer bir biçimde – ([sahip olunan] mal ya da mülk kendi içsel varlığını aşarak hızlı

bir ilerlemeyle belirli bir noktadan ileriye doğru artar) – bireyin ufku genişler. Aynı şekilde, (bunun ideal yansıması olan) şehirdeki ekonomik, kişisel ve düşünsel ilişkiler, belli bir sınır aşılır aşılmaz, ilk defa, geometrik bir ilerlemeyle artar. Her bir dinamik boyut, sadece benzer bir yaygınlaşma değil aksine daha da büyük bir yaygınlaşmaya hazırlık haline dönüşür. Ondan dışarı çıkan her bir ipten, kendileri dışarıda büyüdükleri gibi, sayısız diğerleri de büyümeye devam edecektir. Bu şu şekilde gösterilebilir: Şehirdeki toprak kirasının 'kazanılmamış artışı, trafikte önemsiz bir artışla, toprak sahibine kendini üreten bir kar getirir. Bu noktada, yaşamın nicel durumları nitel durumlara dönüşür. Küçük kasabadaki yaşam alanı, çoğunlukla, kendisi içinde kapalıdır. Metropolde ise içsel yaşamın dalga vari bir hareketle daha geniş ulusal ve uluslararası bölgelere yayılması belirleyici [bir durumdur]. [Bundan yola çıkılarak şunu söyleyebiliriz:] Weimar da bir istisna değildi çünkü önemi bireysel kişiliklere bağlıydı ve o da onlarla birlikte öldü. Weimar'ın aksine, metropol, en önemli bireysel kişiliklerin bile gerekli bağımsızlığı ile nitelendirilir; bu, aksine, onun antitezidir ve içinde yaşayan bireyin keyif aldığı bağımsızlığının değeridir. Metropolün en önemli özelliği onun, asıl fiziksel sınırlarının ötesinde, işlevsel büyüklüğünde yatar ve bu [işlevsellik] fiziksel sınıra yansır ve ona yaşam, ağırlık, önem ve sorumluluk verir. Bir kişi fiziksel bedeninin sınırları ile ya da fiziksel eylemlerinin o zamanki sınırlandırıldığı fakat kendisinden geçici ve mekânsal olarak doğan anlamlı etkilerin bütünlüğünü kucaklayan bölge ile ölmez. Aynı zamanda, şehir de sadece o zamanki alanını aşan etkiler bütünlüğünde var olur. Bunlar aslında kendi varlıklarının ifade edildiği asıl boyutlardır. Böylesi bir yaygınlaşmanın mantıki tarihsel tamamlayıcısı olan bireysel özgürlüğün sadece bir özgürlük hareketi ve önyargılardan ve eğitimsizlikten özgürleşmesi anlaşılmaması gerçeği daha önce ifade edilmiştir. Gerekli niteliği, bir şekilde her insanın sahip olduğu yaşama biçim veren özellik ve benzersizliğin aslında ifade edildiği gerçeğinde bulunmalıdır. Kendi doğamızın kurallarını uygulamamız – ki özgürlük budur – sadece bu doğanın ifadeleri kendilerini diğerlerinden ayırdığı müddetçe bizim ve diğerleri için algılanabilir ve ikna edicidir; bu, varoluş biçimimizin bize dışarıdan dayatılmadığını gösteren başkaları ile değiştirilemezliğimizdir.

Şehirler, her şeyin ötesinde, en gelişmiş ekonomik iş bölümünün merkezi konumundadır. Paris'te kazançlı bir meslek olan quatorzieme [gibi] böylesi olağan dışı bir durumu yaratırlar. Bu insanlar evlerindeki korumalarla bilinen ve on üç kişinin olduğu bir masada acilen çağrılabilir oldukları için uygun kostümler içerisinde yemek saatinde hazır bulunan kişilerdir. Tam olarak bunun yaygınlığı ölçüsünde, şehir, artan ölçüde, iş bölümünün koşullarını sunar. Büyüklüğünden dolayı çok çeşitli başarı çokluğuna açık olan ve aynı zamanda bireylerin bir araya gelmesinin ve onların müşteri savaşının bireyi diğerleri tarafından kolaylıkla yok edilemeyecek bir tür özel başarıya zorladığı bir birimdir. Burada belirleyici olan, şehir yaşamında, yaşam yolları için doğayla savaşın insanlarla olan bir çatışmaya dönüşmesidir. Bunun sonucunda, kendisi için savaşılan kazanç doğa tarafından değil, aksine insan tarafından verilir. Burada, daha önceden bahsedilmiş özelleşmenin kaynağını değil, aksine daha derin olan bir şeyi buluruz: Satıcı [malını satmak istediği karşısındaki kişinin yeni ve benzersiz ihtiyaçlarına göre] üretim yapma arayışında olmalıdır. Henüz tükenmemiş gelir kaynağı bulmak için birinin ürününü ve yeri kolaylıkla doldurulamaz bir işlevi

özel hale getirme gerekliliği, halk içindeki artan kişisel çeşitliliğe açıkça yetişmek zorunda olan ihtiyaçların farklılığı, geliştirilmesi ve zenginleştirilmesine yardımcı olur.

Tüm bunlar, zihinsel niteliklerin düşünsel olarak bireyleşmesinin daha sınırlı bir türünün [doğmasına] yol açar. Bunun için pek çok sebep vardır. İlk olarak, metropolit yaşam çerçevesinde bireyin kendi kişiliği [için toplumda] belirli bir konum edinme zorluğu [söz konusudur]. Değerin ve enerjinin nicel artışının sınıra ulaştığı yerde, nitel ayrımlar değerlendirilir, böylece, var olan duyarlılığın farklılık üstündeki avantajından faydalanarak, bir şekilde, sosyal dünyanın ilgisi birey için kazanılabilir olur. Bu, sonuç olarak çok farklı ayrıksılıklara [ve aşırılıklara], [yani] özellikle metropolit bir aşırılık olan mesafe koymaya, kaprise ve titizliğe, yol açar. Bu aşırılıkların anlamı da, artık böyle bir eylemin kendisinde bulunmaz, aksine [bu anlam] 'farklı olma' ve kişiyi fark edilebilir hale getirme şeklindedir. Pek çok kişi için, bunlar hala kendini korumanın tek yoludur ve diğer insanların ilgisi, bir çeşit özsaygı ve bir açıklığı doldurma [ve toplumsal konum edinme] yoluyla, kişi kendini korur. Aynı zamanda, somut olarak etkisi giderek artan, görünüşte önemsiz bir etmen ortaya çıkar: Küçük şehirdeki sosyal ilişkiyle karşılaştırıldığında, [metropolde] her bir bireye ayrılan görüşme süresinin kısalığı ve sayısının azlığı. Çünkü, metropolde, yerinde, anlaşılır ve bireysel görünme çabasının, diğerinin kişiliğini açık bir şekilde anlamayı sağlayan sıklıkla geçekleşen uzun ilişki ve [görüşmelerin] olduğu küçük şehirden daha fazla olduğunu görürüz.

Bu, bana, kişinin varlığının en bireysel formlarını [elde etmeye] yönelik gayretinin her zaman doğru ya da başarılı olup olmamasına bakılmaksızın, metropolün bu gayrete vurgu yapmasının en temel sebebi olarak görünür. Modern kültürün gelişimi nesnel ruhun öznel olana ağır basması ile nitelendirilir; yani, dilde ve hukukta, üretim tekniğinde ve sanatta, bilimde ve ev ortamındaki nesnelerde, bireyin düşünsel gelişiminin, günlük gelişimi tam olarak izlemediği hatta daha da geriden izlediği bir tür tin (Geist) bulunur. Mesela, geçen yüzyıl boyunca şeylerde ve bilgide, kurumlarda ve konforunda somutlaşmış büyük bir kültürü araştırır ve bunları aynı dönemde yer alan bireyin kültürel gelişimi ile – en azından üst tabakada – karşılaştırırsak, bu ikisi arasında, pek çok noktada tinsellik, incelik ve idealizm konusunda bireyin kültüründe bir gerilemeyi yansıtan, büyüme oranında büyük bir farklılık göreceğiz. Bu farklılık, özünde, artan iş bölümünün bir sonucudur, çünkü en yüksek noktasında, sıklıkla bireyin kişiliğinin tam olarak ihmaline yol açan daha çok tek taraflı bir tür başarıyı gerektiren şey bu farklılığın [kendisidir]. Her durumda, nesnel kültürün bu gelişimi, birey için gittikçe daha az tatmin edici olmuştur. Birey, kendisinden doğan belirsiz karmaşık duygularından ve uygulanabilir eylemlerinden, belki de kendisinin daha az bilinçli olduğu, önemsiz niceliğe indirgenir. Birey, büyük nesnelerin ve gelişime, tinselliğe ve değere dair her şeyi giderek kendi elinden alan güçlerin ezici düzenlemesi karşısında, tek dişliye dönüşür. Bu güçlerin faaliyeti, diğerinin öznel varoluş biçimden tamamen nesnel varoluş biçimine dönüşmesi ile sonuçlanır. Belirtmek gerekir ki metropol, tüm kişisel durumları aşan böyle bir kültür için uygun bir yerdir. Metropoldeki binalarda ve eğitim kurumlarında, uzayda yer almanın şaşkınlık ve rahatlığında, sosyal yaşamın oluşumlarında ve devletin somut kurumlarında belirli hale gelen, bireysellikten [arındırılmış] kültürel

başarıların (ki kişilik bunun karşısında adeta güçlükle kendi varlığını sürdürebilir) böylesi büyük bir zenginliği bulunmalıdır. Bir açıdan, uyaranlar, çıkarlar, yaşamın zaman alması ve ilgi çekmesinin her açıdan kendilerini ortaya koymaları ve yaşamın sürerliliği için neredeyse hiç bireysel çaba gerektirmeyen akışında devam ettirmeleri bağlamında, yaşam son derece daha da kolay hale gelir. Fakat diğer bir açıdan, yaşam, daha çok bu kişisel olmayan kültürel unsurlardan ve var olan mallar ve özel kişisel çıkarları ve benzersizlikleri bastırmaya çalışan değerlerden oluşur. Sonuç olarak, bu en kişisel unsurun korunması için, [aşırılıklar], alışılmamış ve bireysel olanlar ortaya çıkartılmalı ve bunlar sadece bireyin kendisinin de bilincine varması için aşırı bir derecede [vurgulanmalıdır]. Nietzsche'nin izinden giden aşırı bireyselliği [savunan] konuşmacıların metropole yönelik derin nefretlerinin kökeninde, bireysel kültürün nesnel kültürün aşırı büyümesinden [kaynaklı] körelmesi yatar. Fakat bu aynı zamanda, aslında niçin metropolde tutkuyla sevildiklerinin ve burada yaşayanların tatminsiz özlemlerinin kurtarıcıları olarak görülmelerinin açıklamasıdır.

Metropolün nicel ilişkileriyle, yani bireysel bağımsızlık ve kişisel özelliklerin detaylarıyla beslenen bu bireysellik biçimlerinin her ikisi de kendi tarihsel konumları açısından incelendiğinde, metropol tinin dünya tarihinde tamamen yeni bir değer ve anlam kazanır. 18. yüzyıl, bireyi, anlamsız sınırlara dönüşen güçlü siyasi, tarımsal, sendikalaşmış ve dini bağların pençesinde bulmuştu. Bu sınırlar da aynı zamanda insana doğal olmayan bir biçim ve uzun bir süre adil olmayan bir eşitsizlik dayatmıştı. [Tam da] bu durumda, özgürlük ve eşitlik çağrısı –bireyin tüm sosyal ve düşünsel ilişkilerindeki hareketlerinde tam özgürlük inancı– ortaya çıkmıştı. Doğa daha önceden bu özü bireylere verdiğinden ve bu, sosyal yaşam ve tarihsel gelişim ile bozulduğundan dolayı, bu inanç da sonradan tüm bireylerde aynı asil özün ortaya çıkmasını sağlayacaktı. Bu özgürlükçü idealizmin yanı sıra, 19. yüzyılda bir yandan Goethe ve Romantiklerden, diğer yandan ekonomiye dayalı iş bölümünden kaynaklı yeni bir eğilim, yani daha önce tarihsel bağlarından [koparılmış] bireylerin şimdi kendilerini diğerlerinden ayırmaya çalışma eğilimi ortaya çıkmıştır. Bu, artık her bireyde görülen 'insana dair genel bir nitelik' değil, aksine şimdi kendi değerinin bir ölçütü olan nitel benzerliği ve değiştirilemezliğiydi. Zamanımızın içsel ve dışsal tarihi, bireyin konumunu bir bütünlük içinde tanımlayan bu iki yolun çatışmasında ve değişen yorumlarında, bulunmalıdır. Kendisinin özel koşullarını bize her ikisinin de gelişimi için fırsat ve uyaran olarak sunması bağlamında, metropolün görevi çatışmaya ve bu ikisini birleştirmeye yönelik çabalara yer vermektir. Böylece, kendilerine oldukça benzersiz ve zihinsel yaşamın gelişiminde anlamın bitmez tükenmez zenginliği ile [donatılmış] bir yer edinirler. Kendilerini, yaşamdaki çatışan akımların kendilerine eşit geçerlilikte yer buldukları bu büyük tarihi yapılardan biri olarak ortaya koyarlar. Bu nedenle, bireysel ifadelerine karşı sempatik ya da antipatik olmamıza bakılmaksızın, yine de, bizce yargıç vari bir tutumun uygun olduğu bir alanın sınırını aşarlar. Tek bir hücrenin geçici varlığı yoluyla, bu tür kuvvetler, ait olduğumuz tarihsel yaşam bütünlüğünün kökeni ve tepe noktasıyla iç içe geçmiş olduğu sürece, bizim görevimiz şikâyet etmek ya da göz yummak değil, aksine sadece anlamaktır.

Çeviri Özgü Ayvaz

Sinan Özbek
Irkçılık

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Foucault düşüncesinde mekân'ın politikası -Hapishane ve tımarhane bağlamında –

Elif Ergün

Kim olursanız olun ya da kim olmak isterseniz isteyin, politikayla ilgilenmeyebilirsiniz ama politika sizinle ilgilenir.
M. Berman, Özgünlüğün Politikası

Belki de, günümüzün polemiklerini yönlendiren kimi ideolojik çatışmaların, zamanın inançlı evlatlarıyla mekânın kararlı sakinleri arasında cereyan ettiği söylenebilir.

Söze, M. Foucault'nun 1967 yılında Tunus'ta yazdığı ancak yayınına 1984 ilkbaharında izin verdiği *Başka Mekânlara Dair* başlıklı konferans metninden bir alıntı ile başlandı. Bunun nedeni, günümüzde yapılan tartışmaların, yazı-çizilerin -Foucault'nun bundan kırk altı yıl önce yazdığından daha da fazla- çoğunlukla mekânları siyasal düzlemde tartışıyor olmasıdır. Tarihin hiçbir döneminde günümüzde olduğu kadar mekânlar üzerine yazılıp çizilmedi, tartışılmadı. Foucault'nun dediği gibi; "içinde bulunduğumuz dönem, belki de, mekân dönemidir."[1] Global ölçekte, neredeyse eş zamanlı olarak kamusal mekânların tartışma konusu haline gelmesi, neoliberal politikalara bağlı geliştirilen kentsel alanların yeniden imarı, kentsel dönüşüm projeleri, tarihi yapıların restorasyonu, kamusal alanda beden gibi hızlıca sayabileceğimiz tüm bu başlıklarla mekân artık sosyal bilimcilerin gözde konularından biri. Mekânlar yalnızca şehir planlamacı-

1 Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 291.

larının çalıştığı bir alan olmaktan çıktı, bugün artık; iktidarların mekânlara yaptığı müdahaleler, iktidar ilişkilerinin kuruluşunda ve bu ilişkilerin devamlılığında mekânların önemi, ortak alanların bireyler tarafından nasıl kullanılacağı konusu ve en nihayetinde toplumsal hareketler bağlamında mekânlar tartışılıyor. Denilebilir ki, iktidarı anlamada, neoliberal politikaların seyrini izlemede mekân anahtar kavram niteliğinde.[2]

Bu modern tartışmanın izine diğer bir deyişle iktidar ilişkileri ve mekânlar konusuna, Foucault'nun çalışmalarında oldukça sık rastlanır. Yazar, spesifik olarak mekân üzerine yalnızca bir konferans metni yazmış olsa da iktidar ilişkilerini andığı bir çok yerde mekânlara gönderme yapar. Bu anlamda, öncelikle; Foucault düşüncesinde iktidar ne anlama gelir? İktidar ilişkileri denildiğinde ne kast edilir? İktidarın mekân kullanımı nasıldır? İktidar, özneleştirme pratiklerinde mekânları nasıl şekillendirir? gibi sorulara verilen cevaplar çerçevesinde yazarın iktidar-mekân ilişkisini nasıl kurduğu anlaşılabilir.

Foucault'nun iktidarı nasıl anladığı üzerine yazı yazan hemen hemen herkesin konuya girerken başladığı yer, yazarın iktidarı hukuksal bir çerçevede ele almadığını hatırlatmasıdır. Buna gerekçe biraz da yazarın kendisidir, çünkü neredeyse iktidarı konu ettiği her yerde Foucault, ısrarla bu hatırlatma ile söze başlar. Foucault için iktidar değil iktidarlar vardır, hatta "iktidar" diye bir şey yoktur. Bu ise, "bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal varolma biçimini"nin[3] ta kendisidir. Siyasal iktidarın dahi, Marksizm'de söylendiği gibi, sadece ideoloji üzerinde işlemediğini belirten Foucault, siyasal iktidarın ideolojiden daha çok fiziksel olarak bedenler üzerinde işlediğini vurgular. Ona göre, kişilere davranışlarının, tavırlarının, alışkanlıklarının, mekânsal dağılımlarının, yerleşme kipliklerinin dayatılma tarzı; insanların bu fiziksel, uzamsal dağılımı, siyasi bir beden teknolojisine aittir.[4] Bu yaklaşım yazarın iktidar değil, iktidarlar hatta iktidar ilişkileri üzerine düşündüğünün açık kanıtı gibi durmaktadır.

Bu derece dağınık halde bulunan iktidar mekanizmalarını, iktidar ilişkilerini bir kurala bağlamak söz konusu mudur? Toplumsal yapıdaki iktidar teknikleri bir üstyapı ile ilişkili midir? Bu soruya yazarın yanıtı olumsuzdur. Foucault, toplumsal gövdenin tümüne hakim olan ve kendi rasyonalitesini ona dayatan bir İktidara (büyük 'İ' ile) gönderme yap-

---

2 Konuyla ilgili olarak birçok çalışma var ancak öne çıkan iki tanesinden bahsedilebilir: Cogito'nun Dostluk sayısında Judith Butler'ın kamuda "görünme", tezahür etme hakkını düzenleyen toplumsal ve yasal kısıtlamaları ele aldığı üç derslik bir serinin ikinci konuşması olan *Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti* başlıklı yazısına bakılabilir. Bu yazıda Butler, bir kere daha "kamusal alan" kavramını tartışmaya açıyor ve "beden"i "kamusal alan" üzerinden tanımlıyor. Bir diğer kaynak eser ise David Harvey'in *Asi Şehirler* adlı çalışması. Harvey, önceki iki çalışması olan *Sermayenin Mekânları, Sosyal Adalet ve Şehir*'e bağlı olarak bu çalışmada kapitalizmin artı-değerini soğurmak için mekânları nasıl işler, aktif hale getirdiği anlatıyor. *Asi Şehirler*'de, önceki iki çalışmadan farklı olarak da kentsel müşterekler bağlamında, mücadelenin örgütsel yapına değiniyor. Türkiye'deki kentsel hareketleri anlama açısından kılavuz niteliğine dönüşen kitap, kapitalist düzende mekânların anlamı üzerine oldukça ufuk açıcı.

3 Michel Foucault. *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 23.

4 Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev. Ferda Keskin-Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 139.

maz.[5] Aksine iktidar en başından beri çoğul olan ve farklı biçimleri olan, aile ilişkilerinde, bir kurumun içinde, bir idarede, hakim bir sınıfla tahakküm altındaki bir sınıf arasında rol oynayabilen iktidar ilişkileri anlamına gelir.[6] İktidarın, çoğulluğuna, dağınıklığına ve ilişkisel olduğuna dair yapılan vurgular Foucault için sonsuz bir alan açar. Bu bir yandan, iktidarın yalnızca baskıcı değil de üretici, yaratıcı olduğunu söylemek anlamına gelirken, bir yandan da iktidar ilişkilerinin türlü çeşitli kavramlarla ilişkilendirilmesine olanak sağlar.

Özneleştirme pratiklerinden, mekânların örgütlenmesine kadar, hakikat sorunundan, bilginin imkânı problemine kadar çok geniş bir saha iktidarın ilişkiselliği vurgusuna dayanak yapılandırılır. Megill'in, "Foucault'nun iktidar ilgisinin Marx'la değil Nietzsche'yle irtibatlandırılması gerekir"[7] yorumu yerinde gibidir. Yazara göre, Foucault'nun "iktidar"ı, tarihsel ya da sosyolojik kullanımları olabilse de, tarihsel ya da sosyolojik bir kavram değildir. Daha çok, Nietzsche'nin "güç/iktidar istemi" kavramının yeniden işlenmesi niteliğindedir. Foucault, güç isteminin pozitif bir değer yüklenmiş bir kendilik olduğunu; o yüzden de iktidarın baskıcı değil de yaratıcı olduğunu ilan ettiğinde Nietzsche'yi takip eder.[8] Eagleton ise, Foucault'nun, Marksist iktidar kavramını sınırlı bulduğunu ve çatışmanın fiilen her yerde olduğunu düşündüğünü belirtir.[9] Aslında hem Megill'nin hem de Eagleton'ın sözleri, Foucault'nun iktidar görüşünün önemli yanını vurgular niteliktedir. Çünkü Foucault düşüncesinde iktidarlar bir yandan baskı mekanizmaları olarak, bir yandan da üretici olarak vardır. Megill, iktidarların üretici yönüne vurgu yaptığında Nietzscheci anlayışa; Eagleton baskıcı yana vurgu yaptığında Marx'a yakın bir Foucault iktidarına ulaşır.

Foucault, iktidarları düşünürken bir takım yöntem tedbirleri sıralar. Bu tedbirler bir anlamda onun iktidar görüşünün sınırlarını gösterir. Beş maddede sıraladığı tedbirlerin ilki, iktidarın "yeri" ile ilgilidir; bu, iktidarı aşırılıklarında, uç çizgilerinde, kılcallaştığı yerde kavramaktır.

Yani iktidarı en bölgesel, en yerel biçimlerinde ve kurumlarında; iktidarın, kendisini düzenleyen ve sınırlandıran kuralların dışına taştığı, bu kuralların ötesine geçtiği, kendi kurumlarında yayıldığı, tekniklerde cisimleştiği ve maddi ve hatta potansiyel olarak şiddet içeren müdahale araçları edindiği yerde ele almak.[10]

İkinci tedbir işlerliğe dairdir:

İktidarı, niyetlerinin, eğer ortada niyet varsa, tümüyle gerçek pratiklerde yer aldığı nokta bakımından incelemek; iktidarı bir biçimde dış yüzü bakımından, şimdilik nesnesi, hedefi, uygulama alanı olarak adlandırabileceğimiz şeyle doğrudan ve aracısız ilişkisinde, başka bir deyişle, yer ettiği ve fiili etkilerini ürettiği yerde incelemektir.[11]

Üçüncü tedbir ise iktidarın taraflarına yöneliktir:

---

5 Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 340.
6 A.g.e., 340.
7 Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 406.
8 Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 406.
9 Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygar Abacı. (İstanbul: Literatür Yayınları, 2006), 51.
10 Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 106.
11 Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, 106.

İktidarın, onu açık bir şekilde elinde tutan ve sahip olanlar ile ona sahip olmayan ve tabi olanlar arasında paylaşılan bir şey olmadığını akılda tutmak. İktidar dolaşımda olan ya da ancak zincir şeklinde işleyen bir şey olarak analiz edilmelidir; iktidar hiçbir zaman şurada ya da burada yerleşmez, hiçbir zaman birilerinin elinde değildir, hiçbir zaman bir tür varlık ya da mal gibi temellük edilmez. İktidar işler, iktidar bir ağ biçiminde işler ve bu ağda bireyler yalnız dolaşıma girmekle kalmaz, aynı zamanda ona boyun eğmek ve onu uygulamak durumundadır.[12]

Dördüncü tedbir iktidarın bedenle ilişkisine dairdir: İktidar, en azından belli bir ölçüde, bedenimizden geçer ya da bedenimizde açığa çıkar.[13] Ve nihayet beşinci tedbir ise iktidarın ideoloji ile ilişkisidir:

Büyük iktidar mekanizmalarına ideoloji ürünleri eşlik edebilir; kuşkusuz, örneğin bir eğitim ideolojisi, bir monarşik iktidar ideolojisi, bir parlamenter demokrasi ideolojisi olmuştur, ama temelde iktidar ağlarının uç noktalarında oluşan şey bence ideolojiler değildir. İşin içinde bundan çok daha azı ve sanırım çok daha fazlası vardır: Burada ortaya çıkan şey bilginin oluşma ve birikmesinin fiili araçları, gözlem yöntemleri, kaydetme teknikleri, araştırma ve soruşturma prosedürleri, doğrulama aygıtlarıdır.[14]

Tüm bu tedbirler bir yandan iktidarın sınırını çizerken, bir yandan da onun ne kadar geniş bir alanda ele alınması gerektiğini açığa çıkarır. Büyük iktidar söylemlerinde gözden kaçan belki de mikro-iktidar dediğimiz alanın genişliğidir. Donuk, katı, bir yerde olan iktidarın karşısına sürekli ilişkide açığa çıkan, esnek, üretici ve her yerde olan iktidar görüşü ikame edilir. Foucault'ya iktidarın bu halini düşündürten daha çok, özellikle Batı Avrupa'da XVII. yüzyıl itibariyle ortaya çıkan büyük iktisadi ve siyasal dönüşümlerdir. Hatta denilebilir ki, yazar iktidardan ne zaman bahsetse, akılda tutulması gereken XVII. yüzyıl sonrasındaki haliyle olan iktidardır. Önceki iktidar yapılarından-mutlak monarşi ya da krallık rejimi- söz ederken bile yaptığı atıflar, bu bahsi geçen dönem ve sonrasını anlamak adınadır. Bu andan itibaren, "çeşitli toplumsal denetim kurumları gerekli hale gelmiştir; yeni toplumsal denetimleri gerekli kılan şey ise, "sanayi ve tarım zenginliğinin mekânsal ve toplumsal yeni dağılımı"dır.[15]

XVII. yüzyıl itibariyle iktidar yaşam üzerinde nasıl gelişti? Foucault'ya göre bu iktidar belli başlı iki biçimde gelişti. Bu biçimler üst üste binmiş iktidar teknolojileridir. Diğer bir deyişle iktidar bu noktada kendini tesis ederken belli başlı iki teknoloji geliştirmiştir. Bunlardan ilki; yazarın, insan bedeninin anatomo-politikası dediği, beden üzerine yoğunlaşan, bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, anlamında disiplinleri şekillendiren iktidar teknolojisidir. İkincisi ise, biyo-politika yani türbedeni, canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluştu-

12 A.g.e.,107.
13 A.g.e., 108.
14 A.g.e. , 109.
15 Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, Ferda Keskin-Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011: 236.

ran bedeni merkeze alan teknolojidir.[16] Bu disiplinci iki teknik bir taraftan bireyselleştirici etkiler yaratırken, öte taraftan bedene değil de yaşama odaklanırlar. Artık nüfus politikaları, iktisadi dönüşümlere paralel olarak bedenlere, gündelik edimlere ve belki de en önemlisi kurumlara, mekânlara dağılmıştır. Foucault'nun "iktidarın, sanki tek bir insan üzerinde uygulanıyormuş gibi etkili olması"[17] dediği de budur. İktidar kurumları ürettiği bireyler üzerinden işlerlik kazanmıştır.

İktidar yapıları, bedenlerin dönüşümünü (normalleştirilmesini) bir dizi mekân üzerinden gerçekleştirmiştir. Her bir bireyi gözeten bir stratejiyle hareket eden iktidarlar kendi mekânlarını da kurmuşlardır. Bu mekânların tarihçesi ise aynı zamanda iktidarın tarihçesi anlamına gelecektir. Foucault, " büyük jeopolitik stratejilerden konut, kurumsal mimari, sınıf ya da hastane düzenlenmesindeki küçük taktiklere kadar, ekonomik-siyasi tesisleri de unutmadan, uzamların tarihini tümüyle yazmak gerekir: Bu aynı zamanda iktidarların da tarihi olacaktır"[18] derken mekan-iktidar ilişkisine açık şekilde değinir. İktidarın mekânlar üzerinden işlerlik kazanması birbiriyle çakışan iki seyir izlemiştir; bireyselleştirme ve disiplin. Bireyselleştirme ve disiplin mekanizmalarıyla işleyen mekânların tümüne birden değinmek bu yazının sınırlarını aşar durumdadır, ancak söz konusu mekânların en başat örnekleri üzerinden gittiğimizde, iktidarı en çıplak ve gözle görünür hale getirenler hapishane ve timarhane olacaktır.

Foucault, hapishaneyi, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetleme ve Cezalandırma* adlı çalışmasında suç, suçlu kılma, disiplin gibi kavramlar etrafında incelemiştir. Bu incelemede, Poster'ın vurguladığı gibi Foucault'nun yaklaşımı, suç sorununun çözümü açısından değil, diğer toplumsal kurumlara aktarılabilecek ve yeni bir tahakküm yapısı olarak etkide bulunan bir sistemin kuruluşu açısından düşünülmelidir.[19] Foucault'yu "suç"un ,"cezalandırma"nın ve"gözetleme"nin soykütüğünü oluşturmaya iten gerekçe, modern iktidar yapılarının gözetim-kapatma sistemini bu derece yaygın ve işlevsel hale getirmiş olmasıdır. Bu durumda sorulması gereken soru şu: XVII. yüzyıl ve sonrasında neler oldu da iktidar kendini disiplin ve cezalandırma kurumlarında tesis etti?

Bu soruya yanıt verebilmek için, *Hapishanenin Doğuşu*'nun ilk sayfasında[20], okurken bile insanın kanını donduran bir cezalandırma sahnesine geri dönmek gerekir. Burada bedensel cezalandırma bugünün modern insanları için en vahşice haliyle aktarılır. Bedene yapılan bu cezalandırma seyirlik unsuru da bünyesinde taşır. İnfazı seyredenler celladın en küçük bir falsosunda isyan edecek konumdadırlar. Cezalandırma öncelikle Tanrı için sonra ise kralın onuru ve tahakkümü adına gerçekleştirilir. Bir arınmayı temsil eden bu gösteride

---

16 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 102.

17 Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, 91.

18 a.g.e., 88.

19 Mark Poster, *Foucault, Marksizm ve Tarih*, çev. Feride Güder.(İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006), 112.

20 Bahsi geçen olay 2 Mart 1757 yılında Paris kilisesinin önünde, suçunu herkesin karşısında itiraf etmeye mahkum edilen Damiens'in cezalandırılma olayının ayrıntılı bir şekilde anlatılmasıdır. Daha fazla bilgi için: Hapishane'nin Doğuşu, s. 1-8.

elbette din görevlisi de yer almaktadır. Din görevlisi, mahkumun, yapılan her uygulama sonrasında günah çıkarması için oradadır.

Ancak bir zaman sonra bu azap çektirme uygulamasından vazgeçilmiştir. Azap çektirmelere karşı olan itirazlar, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında her yerde karşımıza çıkmaktadırlar: hukuk felsefecileri ve kuramcılarında; hukukçularda, yasa adamlarında, meclislerdeki kanun koyucularında... Artık başka şekilde cezalandırmak gerekmiştir: hükümdarın mahkumla olan bu fizik çarpışmasını bozmak; hükümdarın intikamı ile halkın zaptedilen öfkesinin azap çektirilen ve cellat aracılığıyla olan göğüs göğse mücadelesini çözmek gerekir. Azap çektirme çabucak dayanılmaz hale gelmiştir.[21] Azap çektirmenin ortadan kalkması ile de seyirlik unsur silinmiş, yerini bedenin tutuklanması almıştır. Ve böylece kralın mührünü bastığı mahkumun bedeni, şimdi daha çok "kamu malı, ortak ve yararlı bir sahiplenmenin nesnesi olacaktır."[22] Yapılacak işlem Foucault'nun deyimiyle "hedefi kaydırmak ve ölçeği değiştirmek"tir.[23] Cezalandırmanın iktidarı yeni bir hal almıştır, artık ondan beklenen cezalandırmadır.

Foucault'ya göre cezaların artan yumuşamasının altında, onların uygulama noktalarının bir kaymasını saptamak mümkündür; ve bu kayma boyunca koskoca bir yeni nesneler alanı, koskoca bir yeni hakikat rejimi ve ceza adaletinin uygulanması konusunda şimdiye kadar hiç görülmemiş bir sürü rol ortaya çıkmaktadır. "Bilimsel" bir bilgi, teknikler, söylemler oluşmakta ve cezalandırma erkinin uygulanmasıyla iç içe geçmektedirler.[24] En önemlisi de yeni kurumlar ortaya çıkmaktadır. Hapishane bir disiplin ve normalleştirme mekânı olarak tarih sahnesinde yerini almaktadır.

Cezalandırma sanatı -Foucault'nun adına disiplinsel iktidar dediği- yeni iktidarın en başat örneğini sunar. Cezalandırma ile intikam ortadan kalktıysa bunun yerini bu yeni iktidarda da ancak ıslah etme almak zorundadır. Suçu işleyen kişi, monarşik rejimde olduğu gibi Tanrı ya da kral ya da her ikisine birden bir karşı suç işler pozisyondan ayrılalı bir hayli zaman geçmiştir. Suçun mecrası artık bütün bir toplum olmuştur. Akılda tutulması gereken bir başka ayrıntı ise, Foucault'nun resmettiği bu dönemin "toplum sözleşmeleri" zamanı olduğudur ve suçlu kişi, bireye değil, sözleşmeyi ihlal ettiği gerekçesiyle tüm topluma karşı suçlu ve sorumludur. O sorumluluğunu yerine getirmemiş, yasayı ihlal etmiş ve bir bütün olan toplumsal yapıyı bozmuştur. Bu noktada yapılması gereken ise suçlu kişinin topluma yeniden kazandırılması yani disiplin altına alınıp, ıslah edilmesidir.

Disipline yönelik çok sayıda usul uzun zamandan beri zaten vardır- manastırlarda, orduda, aynı zamanda atölyelerde-. Fakat disiplinler XVII. ve XVIII. yüzyıl esnasında genel egemenlik kurma formülleri haline gelmişlerdir.[25] Yeni olan da budur. Disiplin, masraflı ve şiddetli yöntemden vazgeçerek, büyük yararlı sonuçlar elde etme hayaliyle geliştirilmiştir.

---

21 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay. (Ankara: İmge Yayınevi, 1992), 89.

22 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 136.

23 A.g.e., 110.

24 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 27.

25 A.g.e.,170.

Disiplinlerin tarihsel anı, yalnızca becerilerinin gelişmesini veya bağımlılığının ağırlaştırılmasını değil de, aynı zamanda onu aynı mekanizma içinde daha fazla yararlı hale getirdiği ölçüde daha da fazla itaatkar kılan (ve tersine) bir ilişkiyi oluşturmayı hedefleyen bir insan bedeni sanatının doğduğu andır. Bu andan sonra artık, beden üzerinde bir çalışma, onun unsurlarının, hareketlerinin, davranışlarının hesaplı kitaplı bir manipülasyonu olan bir baskılar siyaseti oluşmaktadır. İnsan bedeni, onun derinlerine inen, eklemlerini bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmektedir. Aynı zamanda bir "iktidar mekaniği" de olan bir "siyasal anatomi" doğmaktadır, bu anatomi başkalarının bedenlerine, yalnızca onların istenilen şeyleri yapmaları için değil, aynı zamanda öyle istendiği üzere, hız ve etkinliğe uygun olarak belirlenen tekniklere göre iş görmeleri için nasıl el konulabileceğini tanımlamaktadır. Disiplin böylece bağımlı ve idmanlı bedenler, "itaatkar" bedenler imal etmektedir.[26]

Cezalandırma sanatı, disiplinsel iktidarı uygularken beş işlemi devreye sokmaktadır: kıyaslamakta, farklılaştırmakta, hiyerarşik hale getirmekte, türdeşleştirmekte, dışlamaktadır. Tek kelimeyle, *normalleştirmektedir.*[27] Bu normalleştirme yeni bir mekânsal tasarım ile gerçekleşir. Disiplinsel iktidarın bu işlemleri biraz da bu mekânsal örgütlenmeye bağlıdır. Bu örgütlenmenin adı "panoptikon"dur.

Panoptikon, gözetim altında tutulacak her tür insanın bulunduğu her türlü kuruma ve özellikle de cezaevlerine, hapishanelere, ticarethanelere, ıslahevlerine, yoksullar evlerine, karantina istasyonlarına, fabrikalara, hastanelere, akıl hastanelerine ve okullara uygulanabilen yeni bir yapı ilkesi tasarımıdır.[28] Yaratıcısı Bentham'a göre oldukça işlevsel bir yapıdır. Düzenek aslında oldukça sadedir; panoptikon halka biçimli bir binadır, ortasında bir gözetleme kulesi ve bahçe vardır. Halka biçimli yapı hücrelere bölünmüştür. Her bir hücrede, gözetlenmesi hedeflenen kişiler -öğrenci, mahkum, işçi, deli- vardır. Kule de ise tek bir gözetmen vardır. Hücredeki kişi, sürekli gözlendiğini bilmekte ancak ne kendisini gözleyeni ne de diğer hücrelerdeki kişileri görememektedir. Bentham'a göre de işin özü, iyi bilinen, etkili *görünmeden gözetleme* mekanizmasıyla birleşen gözetleyicinin konumunun merkeziliğinde yatmaktadır.[29] Görünmeden gözetleyen denetleyici sayesinde, yapıda tüm disiplin sağlanmaktadır.

Foucault'nun panoptikona ithafen, "çok fazla arzulardan hareketle, türdeş iktidar etkileri imal eden harika bir makinedir"[30] demesi oldukça yerinde. Tek bir yapı ile hedeflenen birçok şey başarılmış olacaktır: bedenleri mekâna yerleştirme, bireyleri birbirlerine nazaran dağıtıma tabi tutma, hiyerarşik örgütleme, iktidar merkezleri ve kanalları düzenleme, bir iktidarın araçlarını ve müdahale biçimlerini tanımlama[31] Bentham "bu yapı ile ahlak kuralları reforme edildi –sağlık (politikası) iyileştirildi- endüstri güçlendirildi- eğitim

26 A.g.e.,171.
27 A.g.e., 230.
28 Jeremy Bentham, "Panoptikon Ya Da Gözlemevi", çev. Zeynep Özarslan, Barış Özçoban-Zeynep Özarslan (Yay. Haz.), *Panoptikon Gözün İktidarı*, (İstanbul: Su Yayınları, 2008), 9.
29 Bentham, *Panoptikon ya da Gözlemevi*, 23.
30 Foucault,. *Hapishanenin Doğuşu*, 254.
31 A.g.e., 258.

yaygınlaştırıldı- halkın yükü hafifletildi- Ekonomi, eskisi gibi, sağlam temellere dayandırıldı- Sosyal Yardım Kanununun gordion düğümü kesilmedi, ama çözüldü- tüm bunlar basit Mimari bir düşünce ile gerçekleştirildi"[32] derken bir binadan çok daha fazla şeyleri hedefliyor görünmektedir. Ahlakı, sağlığı, endüstriyi, eğitimi ve ekonomiyi kısacası gündelik hayata dair ne varsa her birini içine alan bir iktidar modelidir bu. Panoptikon ile mahkum terbiye olacak, deli iyileşecek, öğrenci başarılı olacak ve işçi de daha verimli çalışacaktır. Yapının kendisi, dışarısı fikrine yer vermez.

Foucault'ya göre, panoptikon iktidarın gerçekleşmiş bir ütopyasıdır ve bu tür bir iktidar, panoptizm adını tam olarak alabilir.[33] Panoptik iktidar modeli nedir ve neye yarar? Panoptizm, bir soruşturmaya değil, inceleme diye adlandıracağım tamamen farklı bir şeye dayanan bir iktidar biçimidir. Panoptikle birlikte tamamen farklı bir şey meydana gelecektir; artık soruşturma yoktur, gözetleme, inceleme vardır.[34]

Sanayi toplumunun ilk yıllarında –kimine göre bu dönem vahşi kapitalizmdir- işçi sınıfını kapatma, tecrit etme, işçi şehirleri kurma panoptikonculuğun uygulanmış haline tipik örnek teşkil eder. Foucault mekânları daha da çeşitlendirir:

On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren aynı modele göre işlemiş, aynı kurallara uyan bir dizi kurum vardı ve bunlar bireylerin ya bir üretim aygıtına, bir makineye, bir mesleğe, bir atölyeye, bir fabrikaya, ya bir eğitim aygıtına ya da bir cezalandırıcı, hizaya getirici veya sıhhi bir aygıta bağlı tutuldukları gözetim kurumlarıydılar. Disiplinleriyle hastaneler, tımarhaneler, öksüzler yurdu, okullar, eğitim evleri, fabrikalar, atölyeler ve nihayet hapishaneler; bütün bunlar on dokuzuncu yüzyılın başında yerleştirilmiş ve hiç kuşkusuz sanayi toplumunun ya da kapitalist toplumun işleyiş koşullarından biri olmuş olan iktidarın bir tür büyük toplumsal biçiminin parçasıdır.[35]

Özetle, XIX. yüzyıl, Panoptikonculuk çağını kurmuştur.[36] Hapishanenin başarısı da buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü hapishane kapatırken, yeniden terbiye ederken, itaatkar hale getirirken yalnızca biraz daha vurgulu hale getirerek, toplumsal bünyede zaten varolan tüm bu mekanizmaları yeniden üretmekten başka bir şey yapmadığı için kabul görmüştür. "Hapishane biraz daha sıkı bir kışla, hoşgörüsüz bir okul, iç karartıcı bir atölyedir, ama limitte bunlardan niteliksel olarak hiçbir farkı yoktur."[37] Suçluluğu azaltmak bir yana neredeyse suçu bir ekonomiye bağlayan bu yapının yüzyıllardır devamlığını sağlayan da bu mekanizmadır. Foucault'ya göre hapishane, suça eğilimli kişi imalathanesiydi; suç işlemeye eğilimli olmanın hapishane yoluyla üretilmesi hapishanenin yenilgisi değil başarısıdır, çünkü hapishane bunun için yaratılmıştı.[38]Hem iktisadi sahada hem de siyasal sahada suçlu

---

32 (Bentham, a.g.e., 75.
33 Foucault, *Büyük Kapatılma*, 224.
34 A.g.e. 225.
35 Foucault, *Büyük Kapatılma*,126-127.
36 Michel Foucault, *Ders Özetleri (1970-1982)* Çeviren Selahattin Hilav. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 66.
37 Foucault,. *Hapishanenin Doğuşu*, 292.
38 Foucault, *İktidarın Gözü*, 83.

kişi gereklidir: Örneğin, cinsel zevk sömürüsünden elde edilebilecek karda bu kişiler kullanılırlar: Günlük ve pahalı cinsel haz ile sermayeleştirme arasında aracılık görevi üstlenen suça eğilimliler sayesinde ancak mümkün olan devasa fahişelik kurumu XIX. yüzyılda bu şekilde yerleşebilmiştir.[39]

Bireyler üzerinde iktidar uygulanan mekânlardan bir diğeri de tımarhanedir. Tımarhanelerin ortaya çıkması, delinin hasta statüsü kapsamında ele alınmaya başladığı an ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda bir kapatma kurumu olarak tımarhanenin tarihi çok da eski değildir ve doğal olarak psikiyatri yeni sayılabilecek bir bilimdir.

Foucault'nun ifadesiyle Orta çağın sonuna doğru cüzzam Batı aleminden silinmiş, bundan iki yüzyıl sonra da yoksullar, serseriler, ıslaha muhtaç olanlar ve aklından zoru olanlar cüzzamlının terk ettiği role soyunmuşlardır.[40] Bu ikame ile artık istenmeyen, toplumsal ve ahlaki modellere uymayanlardan biri de delilerdir[41]. Deliler, toplumsal yaşamın normlarında bir sapma işareti gibi görüldüğü andan itibaren, Avrupa kentlerinin çoğunda yük gemileriyle bir kentten diğerine taşınmış, tüccar ve hacı gruplarına emanet edilmeye başlanmış ve eğer zaptedilmez durumda görülürse de şehre yakın yerlerde küçük evlerde yaşamalarına izin verilmiştir.

XVII. yüzyıla geldiğinde delilerin statüsünde bir kırılma yaşanmıştır. Bu, toplumda istenmeyen kişilerin, kapatıldığı çok geniş kurumların oluşturulmasıyla ortaya çıkmıştır. Delilerin kapatılması fakirler, işsizler, har vurup harman savuran babalar, hayırsız evlatlar, dine küfredenler, ıslah edilmek istenenler ve meczuplarla aynı türden sayılmasıyla olmuştur. Delilik, XVII. yüzyılın ortasından itibaren bu kapatma alanına ve burayı onun doğal yeri olarak işaret eden harekete bağlı olmuştur.[42] Artık geçmişte olduğu gibi toplumsal alanda sınırları belirlenmiş bir "yere" ait kılınmışlardır.

Bu lanetli mekânlar, dışlama uygulamasının yanı sıra birçok işlevi de yerine getireceklerdir; siyasal, ekonomik, dinsel ve ahlaki işlevler. Kapatma, kapatılan kişilerin iyilikleri adına hem de adaletin işleyişi adına-cezalandırma gerçekleştirmektedir. Kapatılan insanlar yeni bir çehre kazanmış durumdadırlar, her biri birer ahlaki özne statüsünde görülmeye başlanmıştır. Bu ahlakiliğin kaynağı ise, dinsel alana ait olmaktan yavaş yavaş uzaklaşacak, sekülerleşecek ve toplumsal bir nitelik kazanacaktır. Kapatmanın adaletin işleyişi adına olması da, onun bir düzen, toplumsal huzur, asayişin temini gibi gerekçelerle yapılmasıdır. Eğer hiç değilse kökeni itibariyle bakılacak olursa, kapatma uygulaması Avrupa'nın tümünde aynı yönelime sahip olmuştur. Bu uygulama, Batı aleminin bütününü etkileyen ekonomik bir bunalıma XVII. Yüzyıl tarafından verilen karşılıklardan birini meydana getirmektedir: Ücret düşüşü, işsizlik, paranın kıtlaşması, bu olgu bütünü muhtemelen İspanyol ekonomisindeki bir bunalımdan kaynaklanmıştı. Tüm Batı Avrupa ülkeleri içinde sisteme

---

39 A.g.e., 24.

40 Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. M. Ali Kılıçbay. (Ankara: İmge Yayınları, 2006),28.

41 Michel Foucault, Deliliğin arkeolojisini müstakil bir eser de anlatır. Bu eser aynı zamanda yazarın doktora çalışmasıdır. Daha fazla bilgi için: Deliliğin Tarihi.

42 Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 90.

en az bağımlı olan İngiltere bile aynı sorunları çözmek zorunda kalmıştı.[43] Bu ekonomik kriz ortamında, çalışamıyor olmak daha doğrusu çalışmıyor olmak adeta toplumsal bir suçtur. Kapatılan kişiler, burjuva düzeninin hem ekonomik, hem ahlaki sınırlarının öteki yakasında kalmışlardır. Çalışmanın zorunlu olarak görüldüğü bu düzende, emek kutsallaşacak, ıslah ve kapatma ile kişiler başka bir dünyaya ait kılınacaklardır.

Tüm bu kapatma gerekçelerine ek olarak, kapatılan deliler henüz hasta olarak görülmeye başlamamışlardır. Foucault'ya göre burada esas olan nokta onların deliliğin hastalık olduğunu bilmemeleri değil de, onu başka bir açıdan algılamalarıydı.[44]. Bu yüzyıllarda tıbbi bir statü verilmeyen deli, yeni ve özgün bir tarz içinde tanınmıştır, delilik bir bakıma farklılaşmamış bir kitlenin içine dahil edilmiştir. Cinsel hastalar, sefihler, adet serbestliği içinde olanlar, eşcinsellerle birlikte kapatılan deli, genel bir akıl bozukluğu kapsamı içinde kaybolmaktadır.[45] Bu türdeş deneyime maruz kalan deliler, tarihin belirli bir anında, kendilerini akıl hastası olarak bulmuşlardır. Bu andan itibaren, yabancılaşma bilgisiyle kuşatılan deliler, psikiyatrinin bir mekân olarak ortaya çıkmasını mümkün kılmışlardır.

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren büyük ıslahat hareketi ile kapatma kurumları birbirinden tecrit edilmiş, ayrıştırılmıştır. Artık deliler hastanelerde kendilerine ayrılan bölümlerde tutulmaya başlanmışlardır. Bu devredişle birlikte, birinin deli olup olmadığına dair karar yetkisi "tıbba bırakılmıştır, yalnızca o birini delilik alemine sokabilir; yalnızca o normali meczuptan, sorumsuz deliden ayırabilir"[46] statüdedir. Oysa, bir yüzyıl önceki kapatma uygulamasında tıbba yer yoktur.

XVIII. yüzyıl tamamlandığında, delilere genel hastanelerdense, kendilerine ait mekânlarda yer verilmeye başlanmıştır. Gerekçe olarak da sayılarının çok hızlı bir şekilde artması gösterilmiştir. Bu kaydırma ile birlikte, ortaya çıkan delilik kapatma çemberini kıramamış, yer değiştirmiş ve yavaşça daha uzak mesafeye gitmiştir.[47] Salt delilere yönelik olan bu kapatma türünde hedeflenen deliliğin ne olduğunu ortaya koymaktır. Deliler, önceki kapatma uygulamasında cezalandırma ve ıslah etme amacıyla tutuluyorlardı. Şimdi ise "delilik nedir?" sorununa yanıt bulmak için kapatılmışlardır.

Deliliği, tıbbi bir statüye kaydıran yeni bir bilinç durumunun tanımlanmasıdır. Delilik, yükselmekte olan rasyonalizme koşut olarak ortaya çıkan bu "yeni bilinç"e göre tanımlanmaktadır ve ona bu "yeni bilinç" olma sıfatını delilik vermektedir. Foucault'ya göre burada çifte bir mekanizma işlemekte, bir yandan yeni "akıl" deliliğe göre tanımlanmakta (deli olmama hali), bir yandan da delilik, bu yeni "akıl" ile sınırlandırılmaktadır. Deli "aynı anda hem *öteki tarafta*'dır, hem de *onun bakışları altında*'dır."[48] Delilik bilimsel bir düzlemde de artık hastalık olarak görülmeye başlanmıştır, türlere –mania, melankoli, bunaklık, histeri- ve gruplara göre sınıflandırılır olmuştur.

---

43 A.g.e., 115.
44 A.g.e., 181.
45 A.g.e.,, 194.
46 A.g.e., 202.
47 Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 556.
48 A.g.e., 278.

XIX. yüzyıla gelindiğinde her şey yerine yerleşmiştir, bir yüzyıl öncesinde başlayan delilerin adeta kendiliklerinden bölümlere ayrıldıklarını ve tamamen kendilerine ait bir yer tutmaya başladıklarını gördüğümüz andan itibaren, XIX. yüzyıl tımarhanesinin nasıl mümkün olduğu anlaşılır kılınmıştır.[49] Delinin, özgünlüğüne ait bir mekân önceki yüzyıllara ait kapatma mekânından daha katı ve daha az serbesttir. Çünkü tımarhane ile birlikte bir delilik bilimi ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra bu kapatma uygulaması, deliliğin yanlıştan daha çok düzgün ve normal davranışa oranla ele alınmasıyla zamandaştır. Yani, deliliğin, sakat yargı olarak değil de, isteme, tutkuları yaşama, kararlar alma ve özgür olma tarzındaki bir bozukluk olarak görüldüğü; kısacası, hakikat-yanlış-bilinç ekseninde değil de, tutku-istenç-özgürlük ekseni üzerinde yer aldığı dönemle zamandaştır.[50]

Yeni oluşturulan delilik bilinci "siyasal bir bilinç"tir.[51] XVIII. yüzyıla kadar delileri kapalı tutan mekanizmada soyut, çehresi olmayan bir iktidar söz konusu iken, bu yeni dönem ile birlikte toplum tarafından sınırın öte tarafına yerleştirilmiş, yargılayan aklın temsilcileri olan iktidar mekanizması devrededir. Foucault'ya göre, pozitivist çağın tımarhanesi, özgür bir gözlem, teşhis ve tedavi yeri değildir, burası itham edinilen, yargılanılan ve ancak bu davanın öngördüğü üzere psikolojik derinliğin içinde, yani pişmanlık getirilerek kurtulunabilen adli bir mekândır. Dışarıda masumluğu ortaya çıkmış olsa bile, delilik tımarhanede cezalandırılacaktır.[52]

Nihayet, yazara göre "klasik psikiyatri" aslında uzlaşmalardan, XIX. yüzyılın birleştirmeyi başaramadığı şu iki deney alanı arasındaki bitmez tükenmez salınımlardan başka bir şey olmayan kavramlar oluşturacaktır: tıbbi teorinin kavramlarının parçalara ayrıldığı *teorik bir doğa*'nın *soyut* alanı; ve deliliğin kendi içinde konuşmaya başladığı, yapay olarak kurulmuş bir kapatma âleminin *somut* mekânı. Sanki birbirine hiç uygun olmayan "tıbbi bir analitik" ile "tımarhane tipi bir algılama" olmuştur.[53]

Bu yazıda ele alınan hapishane ve tımarhane örneğinin yanı sıra tüm disiplin kurumları normalleştirme işlevi görürler. Örneğin, psikiyatri bireyleri dışlamaz, sabitler. Hapishane de benzer şekilde, bireyleri dışlamaz onları ıslah etmek adına tutuklar. Foucault'ya göre XIX. yüzyıldaki görünümüyle bu kapatma mekânlarının en temel özelliği bireyi bir üretim sürecine, bir üretici oluşturma ya da ıslah etme sürecine bağlamaktır.[54] Denilebilir ki suçlu da deli de bu kapatma mekanizmasıyla oluşturulur. Yalnızca deli ya da suçlu değil, bu mekanizmayla aslında bir anlamda deli-olmayan, suçlu- olmayan da sınırları çizilerek açık edilir. Çifte tarzda işleyen (deli-deli olmayan, normal-anormal, suçlu-masum, tehlikeli-zararsız) bu süreçle artık kimin nerede olması gerektiğine, ne yapması gerektiğine, ne olduğuna karar verilir. Topyekun bir iktidarlar ağı toplumsal yapıda ancak bu kurumlar aracılığıyla işlerlik kazanır. Foucault'nun "iktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil,

---

49 A.g.e., 568.
50 Foucault, *Ders Özetleri*, 73.
51 Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 573.
52 A.g.e., 713.
53 A.g.e. 567.
54 Foucault, *Büyük Kapatılma*, 246.

her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir"[55] demesi bununla ilgilidir.

Başta da söylendiği gibi Foucaultcu bakışla iktidarın ne olduğunu anlamak mekânlar ve bu mekânların ürettiği özneleri anlamaktan geçer. Disiplin ve cezalandırma teknolojileri en çıplak haliyle hapishane ve tımarhanede ifşa olurlar. Tam bu noktada Harvey'in eleştirisini anımsamak yerinde olur. Harvey, Foucault'nun iktidar-mekân kullanımını iki şekilde eleştirir: Bunlardan ilki, Foucault'nun kuramının sınırlılığı ile ilgilidir. Harvey'e göre, "Foucault'nun örgütlenmiş baskının mekânları (cezaevleri, "panopticon", hastaneler, başka toplumsal denetim kurumları) üzerinde yoğunlaşması ileri sürdüğü görüşün genelliğini zayıflatır."[56] İkincisi ise, bu disiplin kurumlarının her biri, dağınık ve parça bölük bir iktidar örgütlenmesinin, herhangi bir sistematik sınıf hâkimiyeti stratejisinden bağımsız olarak kurulduğu mekânların birer örneği olmasıdır. Harvey'e göre "her bir mekânda ne olup bittiği, her şeyi kapsayan genel bir teori aracılığıyla anlaşılamaz."[57]

Foucault, Harvey'in sözünü ettiği mekânların soykütüğünü çıkarırken, "genel bir teori" ortaya koymaz ve bundan özellikle kaçınır. İktidardan değil iktidarlardan bahsetmek ve bunu en küçük birimlerde aramak kuramı sınırlandırmak değil olsa olsa olabildiğince kuşatmak ile ilgidir. Foucault için, "modern insan, bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz konusu eden bir hayvandır."[58] Bu anlamda, verili, baştan kabul edilmiş bir teori kabul etmektense, insanın yaşam formlarını siyasal alanın kendisinde göstermek amacında gibidir. Foucault'nun ortaya koymaya çalıştığı, mekânsal örgütlenmelerle iktidarlar arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğidir. O bize mekânın tarihçesini ya da iktidarın başladığı bir anı göstermek istemez. Yalnızca iktidarların tarihsel olarak, kendini gösterdikleri alanlardan biri de mekânlar olduğu için bunları inceler. İktidarların türlü, çeşitli görünümleri kabul edildiğinde nasıl bir genel teoriden bahsedilebilir ki? Aslında bu mekânlarla yapmaya çalıştığı bir yandan da iktidarların özneleştirme (normalleştirme) pratiklerini göstermektir. Baker'e katılmamak mümkün değil: Fikirler, Foucault'nun deyişiyle söylemler nasıl kurumlarda cisimleşmişlerse, bunun tersi de doğru olmalı, kurumlar fikirleri ve söylemleri de kuşatıyor, yayıyor olmalıdırlar.[59] Foucault, bu karşılıklı ilişkinin nasıl olduğunu göstermeyi amaçlar.

Kaynakça

Baker, Ulus. Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme, Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005.

Bentham, Jeremy. Panoptikon Ya Da Gözlemevi (Çeviri: Zeynep Özarslan), [Barış

55 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 71.

56 David Harvey, Postmodernliğin Durumu, Çeviren Sungur Savran, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 241.

57 A.g.e., 61.

58 A.g.e., 105.

59 Ulus Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*(Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005), 106.

Özçoban-Zeynep Özarslan (Yay. Haz.), Panoptikon Gözün İktidarı, İstanbul: Su Yayınları, 2008] içinde: 9-75.
Berman, Marshall. Özgünlüğün Politikası, Çeviren Nursel Yıldız. İstanbul: Sel Yayınları, 2011.
Eagleton, Terry, Kuramdan Sonra, Çeviren Uygar Abacı. İstanbul: Literatür Yayınları, 2006.
Foucault, Michel. Hapishanenin Doğuşu, Çeviren M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayınevi, 1992.
Foucault, Michel. Ders Özetleri (1970-1982) Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
Foucault, Michel. Özne ve İktidar, Çeviren Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
Foucault, Michel. Marx'tan Sonra, Çeviri: Gökhan Aksay. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2004.
Foucault, Michel. Entelektüelin Siyasi İşlevi (Çeviri:Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
Foucault, Michel. Deliliğin Tarihi, Çeviri: M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayınları, 2006.
Foucault, Michel. İktidarın Gözü, Çeviri: Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007a.
Foucault, Michel, Cinselliğin Tarihi, Çeviri: H. Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007b.
Foucault, Michel, Büyük Kapatılma, Ferda Keskin-Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011a.
Foucault, Michel. Felsefe Sahnesi, Çeviri: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011b
Harvey, David, Postmodernliğin Durumu, Çeviri: Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
Megill, Allan, Aşırılığın Peygamberleri, Çeviri: Tuncay Birkan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
Poster, Mark. Foucault, Marksizm ve Tarih, Çeviren Feride Güder. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.

Sinan Özbek
Pratik Felsefe Yazıları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Otel lobisi

Siegfried Kracauer

Önceden mevcut bir topluluğu gerektiren Tanrı'nın evinde cemaat bağlantılar kurma görevini yerine getirir. Cemaat mensupları, üzerinde bu mekânın temellendirildiği ilişkiyi terk ederlerse Tanrı'nın evi salt dekoratif bir anlam taşır. Unutmaya dalmış olsa bile gelişiminin doruğundaki uygar toplum, varolmayışının delili olan ayrıcalıklı yerleri hala korur tıpkı Tanrının evinin gerçekten birleşmiş topluluğun varoluşunun delili olması gibi. Toplum kendi ötesini göremediğinden bunun farkında değildir; ancak, biçimi bu çokluğu bir yansıtma olarak geri veren estetik kurgu bu uygunluğu açımlamayı olanaklı kılar. Dedektif romanlarında sıkça görülen otel lobisinin tipik özelliği onun Tanrının evinin tersine çevrilmiş imgesi alarak kavrandığını gösterir. O bir negatif kilisedir ve ancak bu farklı alanları yöneten koşullar gözlendiği sürece bir kiliseye dönüştürülebilir.

Her iki mekânda da insanlar *konuklar* olarak görülürler. Ancak, Tanrının evi insanların oraya onunla karşılaşmaya gittikleri kişinin hizmetine tahsis edilmişken otel lobisi oraya kimseyle buluşmaya gitmeyen herkese yer sağlar. O ne arayan ne de daima aranan birini bulanların ve dolayısıyla da – onları çevreleyen ve çevrelemekten başka bir işlevi olmayan bir uzam sıfatıyla – uzamdaki konukların yeridir. Otel müdürünün temsil ettiği bu kimliksiz hiç burada, adı altında kilise cemaatinin toplandığı bilinmeyen birinin konumunu işgal eder. Ve cemaat bu adı söyler ve kendisini bu ilişkiyi tamamlamak için hizmete sunarken lobiye dağılmış olanlar otelcilerinin tebdil-i kıyafetini sorgusuzca kabul ederler. Her tür ilişkiden yoksun olarak, onları gerçeklik içinde ve gerçeklik için hiçbir yerden kendi hedeflerine doğru yükseltme çabasına zorlayan aynı zorunlulukla boşluğun içersine yuvarlanırlar.

Dua ve ibadet için Tanrının evinde toplanan bu cemaat, aşmak için değil daha ziyade onu akılda tutmak ve sürekli gerilime sokmak için ortak yaşamın yetkinsizliğini

terk eder. Onun toplanması topluluğun şu iki alana ait olan yönlendirilmiş yaşamının bir *toplanmışlığı* ve bir birleşimidir: yasanın kapladığı alan ve yasanın ötesindeki alan. Kilisenin yerinde –ama elbette salt burada değil – bu ayrı akımlar birbirleriyle karşılaşırlar; yasa burada ihlal edilmeksizin delinir ve bu paradoksal yarık onun ağır sürekliliğinin ara sıra duraklatılmasıyla meşruluğa uydurulur. Cemaatin bu ıslahı aracılığıyla topluluk kendini hep yeniden kurar ve gündeliğin üzerine bu yükseliş gündeliğin kendisini batmaktan korur. Topluluğun kendi kökeni noktasına böyle bir geri dönüşünün uzamsal ve zamansal sınırlamalara boyun eğmek zorunda olması gerçeği onu dünyevi olandan uzağa doğrultur ve bu da özel kutlamalar aracılığıyla olur – bu yalnızca, insanı sürekli olarak gerilim içinde verilenin ya da kazanılmış olanın ne olduğunu kendisinin saptamasına zorlayan, yukarısı ile aşağısı arasındaki şüpheli konumunun bir işaretidir.

Daha aşağı alanın belirleyici özelliği onun gerilimden yoksunluğu olduğu için otel lobisindeki beraberliğin hiçbir anlamı yoktur. Burada da insanlar şüphesiz gündelik yaşamdan ayrılmış halde olsalar da bu ayrılma topluluğu kendi var oluşlarını bir cemaat olarak kendilerinin güvenceye almalarına götürmez. Bunun yerine o yalnızca, insanları gündelik koşuşturmanın gerçek dışılığından alıp eğer onlar salt referans noktalarından daha fazlası iseler bu boşlukla karşılaşacakları bir yere götürür. İnsanların kendilerini *hiçin karşısında* buldukları lobi Ratio'nun dikte ettiği bir amaca, en azından ilişki içinde algılanmış olan yönergeyi en azından maskeleyebilen bir amaca bile hizmet etmeyen (tıpkı bir anonim şirketin konferans odası gibi) salt bir yarıktır. Fakat eğer bir oteldeki konukluk gündelik üzerine ne bir bakış açısı ne de ondan bir kaçış önermiyorsa ondan en azından estetik olarak kullanılabilen temelsiz bir mesafe sağlar – estetik varlık burada kişinin var olmayan tipinin bir kategorisi, bu var olmayışın dedektif romanında açığa çıkmasını olanaklı kılan bu pozitif estetiğin kalıntısı olarak anlaşılır. Etrafta aylak aylak oturan kişi, amaçlılığı herhangi bir amaç temsiliyle bağlı olmadan hissedilen, kendini yaratan bir dünyanın seyrinde ilgisiz bir hoşnutlukla aşılır. Kantçı güzel tanımı burada, estetikten yalıtılmasını ve içeriksizliğini ciddiye alan bir tarzda bir anda hazırlanır. Dedektif romanının boşaltılmış bireylerinde –rasyonel olarak kurgulanmış bileşikler olarak transendental özneyle karşılaştırılabilir olanlarda – estetik yeti aslında bütünsel kişinin varoluşsal akışından ayrılır. O maddeye olduğu kadar ben'e de aynı ilgisizliği gösteren gerçek olmayan, tamamen biçimsel bir ilişkiye indirgenir. Kant, hala, transendentalden önceden biçimlenen özne-nesne dünyasına dikişsiz bir geçiş olduğuna inandığı için transendental öznenin bu korkunç son dakika koşusunu görmezden gelebilirdi. Onun estetik alanda bile bütünsel kişiyi tamamen terk etmediği olgusu, etik olanı hesaba katan ve böylelikle bu parçalanmış bütünün geri kalan parçalarını tekrar birleştirmeye çalışan 'yüce' tanımıyla doğrulanır. Otel lobisinde, söylendiği gibi, estetik – bütün yücelik niteliklerinden yoksun olarak – bu yukarıya çabalayan niyetlere ilgisizlik içinde sunulur ve 'amaçsız amaçlılık' formülü de onun içeriğini tüketir. Tıpkı lobinin, kendinin ötesine gönderme yapmayan uzam olması gibi, ona uygun düşen estetik koşul da kendisini kendi sınırı olarak oluşturur. İleri doğru hamle yapacak olan bu gerilim bastırıldığı ve Ratio'nun kuklaları –insanlar değil – kendilerini koşuşturmacalarından soyutladıkları sürece bu sınırın ötesine gitmesi yasaklanır. Fakat kendinde bir amaç haline

gelmiş olan bu estetik kendi köklerini söker; Kantçı tanımın asıl anlamına göre salt bir yetilerin ilişkisi olan yalnızca kendi boşluğuna gönderme yapması ve işaret etmesi gereken daha yüksek düzeyi belirsizleştirir. Özerklik iddialarında bulunmak yerine yalnızca, onu özellikle ilgilendirmeyen gerilim içine kendini çektiği zaman anlamsız bir biçimsel uyumu yukarı yükseltir. Eğer insanlar kendilerini bu biçimin ötesine yöneltirlerse o zaman bir tür güzellik de bir amaç değil bir sonuç olduğundan tamamlanmış bir güzellik olur – ancak güzelliğin başka sonuçlar olmaksızın bir amaç olarak seçildiği yerde geriye kalan şey onun boş kabuğudur. Hem otel lobisi hem de Tanrının evi, onlarda kendi meşru taleplerini dile getiren bu estetik anlama yanıt verirler. Fakat Tanrının evinde bu güzel aynı zamanda kendisine karşı da açığa vurduğu bir dil kullanırken otel lobisinde ötekini bulmaya muktedir olmaksızın kendi suskunluğu içine çekilir. Zarif salon koltuklarında akılsallaştırmayı amaçlayan bir uygarlık bir ereğe/sona ulaşırken kilise sıralarının dekorasyonları onlara bir açımlayıcı anlam veren gerilimden doğarlar. Sonuç olarak, tanrısal hizmetin ifadesi olan ilahiler, makamları salt önemsizliği teşvik eden potpurilere dönüşürler ve bağlanma nesnesiz gezinen erotik istek içinde donar.

Dua edenlerin bu *eşitliği* otel lobisindeki çarpıtılmış biçim içinde yansıtılır. Bir cemaat oluştuğunda, bu varlıkların hepsi bir ve aynı yazgıya sahip olduklarından ve bu yazgıyı belirleyen tinle karşılaşmada o tini belirlemeyen her şey –yani insanın koyduğu zorunluluğun sınırı ve doğanın işi olan ayrım – varolmayı bıraktığından insanlar arasındaki farklılıklar ortadan kalkar. Ortaklaşa yaşamın bu geçici statüsü Tanrının evinde böyle deneyimlenir ve böylece, tıpkı güvencesi burada bozulan dürüst kişi 'biz' içine girdiği gibi günahkar kişi de 'biz' içine girer. Olumsalın eşitliğini yaratan budur –insani olan her şeyin kendi olumsallığına yönelmiş olması gerçeği. Büyük küçük yetkiler ve iyi ve kötü, cemaat kendisini ölçüye vurulamayan şeyle ilişkilendirdiği zaman terk edilir. Niteliklerin böyle görecelileştirilmesi onları karışıklığa götürmez tersine onları gerçeklik statüsüne yükseltir zira son şeylerle ilişki sondan bir öncekilerin yıkılmaksızın şiddetle sarsılmış olmalarını talep eder. Bu eşitlik pozitif ve özseldir, bir indirgeme ve ön plan değildir; o en tekil olanı korumak için kendi bağımsız tekil varoluşundan vazgeçmesi gereken, farklılaşmış olanın tamamlanmasıdır. Tanrının evinde bu tekillik beklenir ve aranır. Yalnızca insani sınırlar empoze edildikçe gölgelere indirgenmişlik, insan mutlak sınıra yaklaştığında kendi gölgesini bu ayrımlar üzerine düşürür.

Otel lobisinde eşitlik Tanrıyla bir ilişki üzerinde değil hiçle ilişki üzerinde temellenir. Burada, ilişkisizlik uzamında çevrelerin değişikliği amaçlı etkinliği geride bırakmaz, onu yalnızca kendisine gönderme yapabilen ve böylece de gevşeklik ve umursamazlık içine batan bir özgürlük uğruna askıya alır. Tanrının evinde insani ayrımlar, onların belirgin olan her şeyin kesinliğini dağıtan bir ciddiyet tarafından açığa vurulan geçicilikleri karşısında azalırlar. Tersine, kendisine hiçbir gönderme yapılmayan amaçsız bir aylaklık, ciddiyetsiz gündeliği ciddiyet düzeyine yükselten salt bir oyuna götürür. Simmel'in 'sociation'un oyun biçimi' diye tanımladığı toplum tanımı tamamen meşrudur ama salt betimlemenin ötesine gitmez. Otel lobisinde sunulmuş olan, figürlerin biçimsel benzerliği tamamlanmayı değil ama boşaltmayı işaret eden bir denkliktir. İnsan koşuşturmadan uzaklaştığı zaman,

bu belirlenimler için geçerlilik alanını yukardan çevreleyecek olan yeni bir belirlenime tabi olmaksızın 'edimsel' yaşamın ayrılıklarından bir mesafe kazanır. Ve bu şekilde bir kişi belirlenmemiş bir boşluğun içinde kaybolabilir, yüzeyselce bir tarafı tutan ve oynarken kendinden geçen olarak bir 'toplumun üyesine' indirgenir. Kendisi zaten gerçek olmayan birlikteliğin bu geçersizleşmesi gerçekliğe götürmez daha çok görünüş dünyasının oluşturulduğu ayrımlaşmamış atomların iki misli hayali karışımı içine kayar. Tanrının evinde kendisini topluluğun bir destekçisi olarak gören bir varlık ortaya çıkarken otel lobisinde ortaya çıkan şey rasyonel sosyalleşme bazında özsel olmayan temeldir. O hiçliğe, gerilimden kaçan düşüncenin dünyayı yakalayabileceğine inandığı soyut ve biçimsel *genel kavramlarla* bir analoji aracılığıyla yaklaşır ve şekil verir. Bu soyutlamalar ilişkinin içinde kavranan genel kavramların tersine çevrilmiş imgeleridirler; onlar ele geçirilemeyen verileni, onu daha yüksek belirlenimlerle ilişkiye sokarak gerçeklik düzeyine yükseltmek yerine olası içeriğinden soyarlar. Onlar, kendileriyle yarı yolda karşılaşan yönelmiş ve bütünsel kişiye, eldeki dünyaya ilgisizdirler; daha çok dünyanın yaratıcısı olduğu iddiasının bir sonucu olarak transendental öznenin içinde dejenere olduğu güçsüzlüğün parçası haline gelmelerine izin veren transendental özne tarafından koyulurlar. Hatta kendi sınırının bulanık olarak farkında olan özgür gezen Ratio, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını onaylasa bile onun keşfettiği şey eşsesli varoluşsal kavramlar değildir ve kategorik buyruk şüphesiz bir etik karardan doğan bir emir yerine geçmez. Yine de bu kavramların bir sistem içinde örülmesi, insanların kaybolmuş olan gerçekliği terk etmek istemediklerini doğrular; yine de elbette onu gerçeklikle tüm bağlantıyı reddeden bir düşünme türü aracılığıyla aradıkları için onu elde etmeyeceklerdir. Ratio'nun bu viranlığı ancak maskesini çıkardığı ve kendini artık daha yüksek belirlenimlere öykünmeyen rasgele soyutlamaların boşluğu içine fırlattığı ve ayartıcı titreşimlerin ve isteklerin kendilerini bile bir kavram olarak reddettiği zaman tamdır. O zaman elde bulundurduğu yegane dolayımsızlık şimdi, yukarıyı aşağıdan ele geçirerek artık girişinin olmadığı gerçekliği, içinde temellendirmeye çalıştığı onaylanmış hiçliktir. Tıpkı Tanrının bütün yaratımın başlangıcı ve sonu olması gibi gerilim içine oturtulan kişi için de tamamen kendi içine çekilmiş olan zihin de figürler bolluğunun görünüşünü sıfırdan yaratır. O, dünyayı bu sıfırın en yakınına oturtulan ve kendisini ondan ancak zorunlu oldukça bir şeyi çıkarımlamak için ayıran bu anlamsız tümelden bükerek kopartabileceğini düşünür. Ama dünya ancak gerçekten deneyimlenmiş olan bir tümelle yorumlandığında dünyadır. Zihin çokluğa yayılan ilişkileri, sıfırdan yalnızca ince bir tabakayla ayrılan enerji kavramının ortak paydasına indirger. Ya da tarihsel olayları paradoksal doğalarından soyar ve seviyelerini düşürerek onları tek boyutlu zamanda bir ilerleme olarak yakalar. Veya sözüm ona kendini ifşa ederek insan varlığının bütünselliğinin artık özgür kalıntısından hareketle kendisini kendi sınırları içinde yeniden ele geçirmek ve bu alanları kendi geniş yekpare alanına geçirmek için irrasyonel yaşamı bir şeyin ağırbaşlı statüsüne yükseltir. Eğer insan gerçeğin bu aşırı indirgenmelerini kendi temeli olarak alırsa o zaman (Simmel'in yaşam felsefesinin olumladığı gibi) daha üst alanlarda yapılmış keşiflerin çarpıtılmış bir imgesini – 'Tanrı' ve 'tin' sözcüklerinin zorlayıcılığıyla sağlanmış olandan hiç de daha az anlaşılır olmayan bir imgeyi – elde edebilir. Fakat hatta kavranamaz olan kategorile-

rin bozuk kullanımından daha az belirsiz bir biçimde o, gerilimden kaçan bir düşünmenin gerçek konumunu bildiren boş soyutlamaların yayılmasıdır. Bireyin, toplumsal maskelerin çevresel eşitliğinin ardında görünmez olmasına izin veren otel lobisindeki konuklar sıfırın birliğinden çıkan farklılıkları zorlayan tükenmiş terimlere karşılık gelirler. Burada, bu belirlenmemiş özel varlığı – Tanrının evinde, Tanrının önünde duran (oradan kendini hem yenileyen hem de belirleyen) varlıkların görünmez eşitliğine yol açan bu özel varlığı – smokinler içine sokarak askıya alırlar. İnsan, dışsallıkları içinde kendi kendisiyle karşılaşabilsin diye onların konuşmalarının gelişigüzel olarak tamamen anlamsız nesneleri hedefleyen bu önemsizliği, duanın yalnızca öteki yüzüdür.

Tanrının evinde olduğu kadar otel lobisinde de gerekli olan bu sessizlik adeti her iki mekanda da insanların kendilerini aslında eşitler olarak gördüklerini gösterir. *Venedik'te Ölüm*'de Thomas Mann bunu şöyle formüle eder: " Odada bütün büyük otellerin gururu olan türden vakur bir sükunet hakimdi. Nazik garsonlar sessiz adımlarla hareket ettiler. Bütün işitilebilen şey çay servisinin bir tıkırtısı, yarı fısıldanan bir sözcüktü." Bu uzlaşımsal olarak empoze edilen sessizliğin içeriksiz azameti insanın her yerde karşılaşacağı türden karşılıklı bir nezaketten doğmaz daha ziyade farklılıkları kaldırmaya hizmet eder. O farklılaştıran sözcükten çıkarılan bir sessizliktir ve insanı hiçle karşılaşmanın eşitliği içine, uzam içinde çınlayan bir sesin rahatsız edeceği bir eşitlik içine çeker. Bunun tersine Tanrının evinde sessizlik, kendisini metanetle yönelmiş ben olarak toplayan bireye işaret eder ve insanlara gönderme yapan sözcük dile getirilsin ya da getirilmesin yalnızca insanlar üzerine yargıda yatan bir başka sözcüğü salıvermek için geri çekilir.

Burada hesaba katılan şey konuşanların diyalogu olmadığı için cemaatin üyeleri anonimdirler. Onlar kendi adlarını bırakırlar zira bu adların işaret ettiği empirik varlık duada ortadan kalkar; böylece onlar birbirlerini, pek çok belirlenmiş varoluşlarının onları dünyada ağ gibi sardığı belirli varlıklar olarak tanımazlar. Özel ad kendi taşıyıcısını ifşa ederken aynı zamanda da onu adları çağrılmış olanlardan ayırır; o aynı anda hem açığa çıkarır hem de örter ve sevgililer sanki onları ayıran en son duvarmış gibi onu ortadan kaldırmak istemekte haklıdırlar. Karşılıklı bağlantının bu parlak karanlığından çıkıp daha yüksek gizemin gecesine ve ışığına adım atanların bu geniş dayanışmasına izin veren yalnızca – ara alanların bu kısmi dayanışmasını yok eden – bu addan feragattir. Artık kimin onlara en yakın olduğunu bilmezler, onun kısımlara ayırıcı görünüşünden, özellikleri de kendilerininkiler gibi olan bir yaratım ortaya çıktığı için komşuları en yakınları haline gelir. Yalnızca Tanrının önünde duranların kardeşler olduklarını keşfetmek için birbirlerinden yeterince ayrı düştükleri doğrudur; ancak birbirlerini tanımadan ve adlarını kullanmadan birbirlerini sevebildikleri oranda açığa vurulmuş olurlar. İnsani sınır üzerinde, sözcük –onlara herhangi bir insani yasadan daha doğrudan çarpan bir sözcük– onlara bağışlansın diye kendi kendilerine ad vermeyi bırakırlar. Biçimin böyle bir göreceleştirilmesinin genellikle onları çektiği inzivada kendi biçimlerini ararlar. Bu adı temin eden gizeme alışmış ve Tanrıyla ilişkileri içinde birbirlerine karşı saydamlaşmış olarak özel ad'a bağlı bütün ayrımları ve çağrışımları durduran ve temellendiren, yaratılmışların ortaklığını işaret eden 'biz' içine girerler.

Kendilerini kendilerinden yoksun bırakanların bu sınır 'biz' durumu –insani sınır-

lar nedeniyle Tanrının evinde vekâleten gerçekleştirilen bir 'biz' – otel lobisinde anonim atomların soyutlanmalarına dönüştürülür. Burada söz kişiden ayrılır ve ad uzamda kaybolur çünkü ancak, henüz adlandırılmamış kalabalık Ratio'ya bir saldırı noktası olarak hizmet edebilir. O –dünyayı oradan üretmek isteyeceği- hiçlik düzeyine indirgenir, hatta sahte bireyler bile bireysellikten yoksun bırakılır çünkü onların anonimliği, uzlaşım yolları boyunca anlamsız hareketten başka bir amaca artık hizmet etmez. Fakat eğer bu anonimliğin anlamı bu başlangıcın anlamsızlığının temsili, biçimsel düzenliliklerin tasviri haline gelirse o zaman o adın sınırlarından kurtulmuş olanların dayanışmasını teşvik etmez; bunun yerine o birbirleriyle karşılaşanları bu adın onlara sağlayabildiği birlik olanağından yoksun bırakır. Bireylerden geriye kalanlar gevşemenin Nirvana'sı içine kayarlar, yüzler gazeteler ardında görünmez olur ve yapay sürekli ışık mankenlerden başka bir şeyi aydınlatmaz. Durum, kendi şifrelerini kaybetmeleri nedeniyle boş biçimlere dönüşen ve artık ele geçirilemez hayaletler olarak dosyalanan tanınmadık kişilerin geliş ve gidişleridir. Eğer bir içleri varsa pencereleri yoktur ve cemaatte olduğu gibi kendi yurtlarını bilme yerine sonsuz terkedilmişliklerinin farkındalığını kaybederler. Fakat saf dış olarak kendilerinden kaçarlar ve aralarına yerleştirilmiş yabancılaştırmanın yanlış estetik olumlanmasıyla kendi varolmayışlarını ifade ederler. Yüzeyin bu sunumu onlara bir çekim olarak çarpar; cüzi bir egzotizm onlara haz veren bir ürperti verir. Aslında belirgin özelliği onları çeken bu mesafeyi olumlamak için kendilerinin zihinde uyandırdıkları bir yakınlıktan öteye sıçramış olmalarına izin verirler; onların monolojik fantezisi maskelere, onlarla yüzyüze gelen kişiyi bir oyuncak gibi kullanan lakaplar verir. Ve değişme olanağı yaratan bakışların bu gelip geçici değişimi yalnızca, bu olanağın yanılsaması mesafenin gerçekliğini doğruladığı için onaylanır. Tıpkı Tanrının evinde olduğu gibi burada da adsızlık ad vermenin anlamının örtüsünü kaldırır; fakat Tanrının evinde adların ilkliğini açığa çıkaran, gerilim içinde bir bekleyiş iken otel lobisinde zihnin, kökenin adlarının yerine dönüştürdüğü sorgulanmamış temelsizlik içine bir geri çekiliştir. Fakat 'biz' içinde birleştiren çağrının duyulmadığı yerde biçimden kaçmış olanlar geri dönüşü olmayan bir şekilde soyutlanırlar.

Yasal ötesi *gizem* ile dolaysız ilişki Tanrıyla ilişkinin edimselliği içinde askıya alınabilen yasanın paradoksunu başlattığı için cemaatin içinde bütün topluluk varlık bulur. Bu yasa, kendine güvenin burnunu sürten ve tehlikede olanlara yardım eden bir bağlantı ortaya çıktığı zaman geri çekilen sondan bir önceki terimdir. Otel lobisindeki gerilimsiz insanlar da bütün toplumu temsil ederler ama aşkın'ın burada onları kendi düzeylerine yükseltmesi nedeniyle değil daha çok içkin'in itiş kakışının hala gizli olmasından dolayı. Bu gizem insanları kendileri ötesine yönlendirmek yerine maskeler arasına sızar; insanın kabuğuna nüfuz etmek yerine o insani olan her şeyi kuşatan örtüdür; insanı geçicilik sorunuyla karşı karşıya getirmek yerine geçicilik alanına geçişi sağlayan sorgulamayı etkisiz kılar. Fazlasıyla seyirsel dedektif romanı *Ölüm Otele Giriyor*'da (*Der Tod kehrt im Hotel ein*) Sven Elvestad şöyle yazar:

> Geniş bir otelin kendi kendine bir dünya olduğu ve bu dünyanın bu geniş dünyanın geri kalanına benzediği bir kez daha doğrulanır. Konuklar burada

aralarında dolaşan tuhaf gizemlerin hiçbirinden şüphelenmeksizin hafif canlı, kaygısız yaz varoluşu içinde gezinirler.

'Tuhaf gizemler': Bu ifade ironik olarak belirsizdir. Bir yandan tamamen genel olarak, yaşanmış varoluşun gizli niteliğine, diğer yandan da güvenliği tehdit eden yasa dışı etkinlikler içinde çarpıtılmış ifade bulan daha yüksek gizeme işaret ederler. Bütün yasal ve yasa dışı etkinliklerin – bu ifadenin doğrudan doğruya işaret ettiği bu mahrem karakteri otel lobisinde, saf içkinlik içinde açılan bu sahte yaşamın ayrımlaşmamış kendi kökenine geri itildiğini gösterir. Bu gizem kendi kabuğu dışına çıksaydı salt olanak gerçekte yok olurdu: Yasa dışını hiç'ten ayırmak suretiyle Birşey görünürdü. O halde otel müdürü hiç'i örten bu yanlış estetik durumu ortadan kaldıracak gerçek olayları konuklarından incelikle gizler. Tıpkı geçmişte deneyimlenen daha yüksek gizemin ona karşı yönelenleri, sınırı yasayla tanımlanan orta yere çekmesi gibi – daha yüksek zeminin çarpıtılması ve bu sıfatla da içkin yaşamı yıkan tehlikelerin en yüksek soyutlaması olan – bu gizem insanı bu sahte ortanın çıktığı anlamsız başlangıcın hükümsüz kalan tarafsızlığına havale eder. O, uzlaşımların galip gelmesine yardımcı olmakla otel lobisindeki Birşey üzerindeki zaferini güçlendiren özgürleşmiş *Ratio*'nun hizmetindeki ayrımların patlak vermelerine engel olur. Bunlar öylesine aşındırılmışlardır ki onların adında yer alan etkinlik aynı zamanda bir başka türlü gösterme etkinliğidir – yasa dışı yaşamı olduğu kadar yasal yaşamı da korumaya hizmet eden bir etkinlik. Zira bütün olanaklı toplumların boş biçimi olarak herhangi belli bir şeye yöneltilmez daha çok kendi anlamdan yoksunluğu içinde kendinden hoşnut halde kalır.

Çeviri: Deniz Kanıt

Apaçık[1] kent

Paul Virilio

1960'ların hemen başında yaşanan siyahî ayaklanmada Philadelphia valisi şöyle bir açıklama yapmıştır: "Şu andan itibaren eyalet sınırı kentlerin içlerine geçmiştir." Bu cümle, ayrımcılığa maruz kalan Amerikalıların siyasi tercümesi olduğu kadar geniş perspektifte 13 Ağustos 1961 yılında eski Reich'ın kalbine inşa edilen Berlin duvarını da işaret etmekteydi.

O günden beri bu ifade defalarca onaylandı. Yakın zamana kadar Belfast ve Londonderry arasında birbirinden sarı çizgilerle ayrılmış Katolik ve Protestan bölgeleri birbirinden ayrılmış toplumları göz önüne serecekti. Ve daha sonra mayınlanmış bulvarları, tünelleri, ülke içindeki sınırları, doğu ve batı bölgeleriyle Beyrut'u...

Amerikan valisinin görüşleri kentleri olduğu kadar kasaba ve köyleri de vuran genel bir olguyu açığa çıkarıyordu. İlk sürekli etkisini zorunlu olarak içe kapalı uluslararası ekonomi modeliyle kurulmuş sanayi kentlerinde gösteren bu olgu zamanla emeğiyle geçinen İngiltere'de Liverpool ve Sheffield, Amerika'da Detroit ve Saint Louis, Batı Almanya'da Dortmund, büyük bir uluslararası havaalanı etrafında kurulmuş Dallas ve Fort Worth gibi kentlerde de kendini gösterecektir.Bu havaalanları, 1970'lerin başından dünya ekonomik krizine değin hava korsanlarının hedefi olacaktır.

Yapılar artık geleneksel teknik kısıtlamalarla karşı karşıya değildir. Planlar artık 'terörist sızma' risklerinin bir fonksiyonuna dönüşmüş ve bunlar gelenler için arınmış, gidenler için arınmamış bölgeler olarak tasarlanmıştır. Bütün boşaltma ve yükleme biçimleri –yolcu, bagaj veya kargo olduğuna bakılmaksızın- havayolu transit biçimleriyle iç ve dış trafik kont-

1 ç.n._ 'Apaçık' olarak tercüme edilen 'overexpose' terimi, fotografçılıkta filme aşırı poz vermek anlamına gelir. Aşırı pozlandırma filmde açık bir diyafram ya da yavaş bir enstantane hızı seçimi nedeniyle oluşur. Terimin bir diğer anlamı da 'aşırı ışıklı'dır.

rolüne teslim edilmiştir. Mimari artık mimarının kişiliğinden az izler taşımaktadır. O artık güvenlik gerekçelerinden doğmuştur.

Devletin en son giriş kapısı olan havaalanları, eski zamanlardaki demiryolu, limanlar ve kalelerine benziyordu. Havaalanları iletişim ve değişim kısıtlamalarının tiyatrosu olduğundan beri, yeni sınır ve hava gözetleme gelişmelerinin test merkezi de olmuştur. Bu anti-terörist atılım Almanya'dan binlerce kilometre uzaktaki Mogadişu'da Alman GS.G9 sınır muhafızlarının uçak kaçırma olayına müdahalesiyle başlar.

Bu aşamadan sonra taktik, baskı altında tutma veya yolculuklara müdahale etmekti. Pratikte bunun anlamı, bütün geçiş noktalarında kıyafetlerin ve çantaların aranması; kameraların, detektörlerin artmasıdır. Fransızlar ilk yüksek güvenlikli hapishane hücreleri inşa ettiklerinde havaalanlarında yıllarca kullanılmış olan manyetik kapıları kullanmıştır. Paradoksal olarak ileri derecede özgürlük sağlayan seyahatlerde kullanılan donanımlar cezaevlerinin de bir parçası olmuştur. Yine Amerika'daki bazı binaların güvenliği, merkezi bir karakola bağlı kapalı devre güvenlik kameralarıyla sağlanıyordu. Bankalar, süpermarketler ve büyük otoyollarda gişeleri antik kentlerin giriş kapılarına benzediği yerler, yolculuk ayinleri artık düzensiz değildi. Ve bu ayinler artık içselleştirilmişti.

Bu yeni anlayışın ışığında kentlere artık bir *arc de triomphe*[2] altından değil elektronik gözetleme sistemlerinin altından giriliyordu. Yolları kullananlar artık o bölgenin sakinleri olarak görülmüyordu. Onlar böylece sürekli bir geçişin muhataplarıydı. Bu andan itibaren süreklilik ne uzayda ne kentte ne de vergi yasalarının boşluklarında kesintiye uğramıyordu. Sonrasında süreklilik zamanla kaybolmuş, ileri teknoloji ve endüstriyel düzenlemeler aralıksız yeni kesintilere yol açmıştır. Bu kesintiler işyeri kapanmaları, işsizlik, geçici işçi çalıştırma, birbirini izleyen mali yasa değişimleriyle kendini göstermiştir. Kenderin yeniden düzenlenmeleri geri dönülmez bir çürümeye neden olmuş ve mahallerin ayrışması, Lyon kentinde konutsal dönüşümle geçekleşen hızlı yer değiştirmelerde olduğu gibi, geride kalan yıkıntı bölgelerde yaşamayı kendilerine uygun gören insanlar ortaya çıkarmıştır.

Aslında ilk kuşatmadan beri yapı ve mahalle kavramları çeşitli değişimlere uğramıştır. Çitlerden paravanlara, taş kuleler mahiyetinde, görünür veya gizli olarak sayısız sınırlar ve yeni arabirimler kaydedilmiştir. Bir kez daha kent girişlerini yeni bir görüşle ele almamız gerekir. Örneğin anakentlerin kendi yüzleri var mıdır? Hangi anlarda kent yüzünü gösterir?

"Kente gitmek" kavramı 19.yüzyıldan sonra "kent merkezine gitmek" olarak değişmiştir. Bu değerlendirme bizim artık şehrin dışında değil onun bir tarafında olduğumuz belirsizliğini gösterir. Eğer anakentler hala bir yer iseler, coğrafi olarak, kent/köy, kent merkezi/kent merkezinin dışı gibi klasik kavramlarla artık iş görülemeyecektir. Kent artık mahallî ve eksensel yer değildir. Varoşlar bu çözülmeye katkıda bulunurken kent içi ve kent dışı karşıtlığı ulaşım devrimleri ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle ortadan kalkmıştır. Bu anakent parçalarının birleşmesiyle de büyük bir kent kümesi oluşmuştur.

Sonuç olarak, yapısal materyallerin opaklığının sıfıra indiği paradoksal bir ana ta-

---

2 Ç.N._ arc de triomphe ('zafer takı.'), Fransa'nın başkenti Paris'te bulunan tarihi anıttır. Charles de Gaulle Meydanın ortasında, Şanzelize Caddesi'nin batı kısmında yer almaktadır.

nıklık ediyoruz. Çelik iskeletli binaların bulunmasıyla tıpkı ışık geçirmez kâğıtların yerine asetatların alması gibi taş binaların yerini plastik ve cam gibi saydam malzemeden perde duvarlar aldı.

Öte yandan televizyon ve bilgisayar ekranları gibi derinliği olmayan yeni ara yüzlerin hayatımıza girmesiyle antik kentlerin yüz yüze karşılaşma yapısı kaybolmuş derinlik yoksunu yapılar ortaya çıkmıştır. Bu durumda, bir konum farklılığı kaynaşma ve karmaşa içinde belirsizleşmiştir. Nesnel sınırlardan yoksun arkitektonik öğe, uzamsal boyutu olmayan ama anlık bir yayılımın tekil bir zamansallığı içine kayıtlı bir elektronik eter içinde sürüklenmeye ve yüzmeye başlamıştır. Bu andan itibaren insanlar fiziksel engeller yahut zamansal mesafelerle ayrılamamaktadır. Bilgisayar terminallerinin ve video monitörlerinin arayüz bağlantısıyla beraber, *burada* ve *orada* ayrımları artık hiçbir şey ifade etmemektedir.

Sınırların ve karşıtlıkların bu ani ters çevrilmesi, şimdiye kadar mikroskoplar dünyasına ayrılmış olan bir öğeyi gündelik ve ortak mekâna dâhil etmektedir. *Doluluk*[3] yoktur; uzay maddeyle dolu değildir. Daha çok, makinelerin ışıldayan yayınlarının yanlış bir perspektifi içinde sınırsız bir yayılma görülmektedir. Bu andan itibaren, inşa edilmiş mekân elektronik bir topoloji içinde var olur. Bu topoloji içinde perspektifin çerçevelemesi ve sayısal imgelerin iletişim şebekesi örgüsü kent arazisindeki bölünmeyi yenileştirir. Antikenin özel/kamusal okültasyonu ve yerleşme ve trafik ayrımının yerine, tıpkı elektron mikroskobunun çıkmasıyla 'mikro' ve 'makro' ayrımının ortadan kalkması gibi, "yakın" ve "uzak" farklılığın basitçe var olmaya son verdiği bir sürekspozisyon geçer.

Modern kentin temsili artık ne giriş kapılarının seremonisel bir açılışına ne de caddeleri ve bulvarları izleyicilerle dolduran ayinsel geçit törenleri ve resmi geçitlere dayanır. Bu andan itibaren, kent mimarisi yeni bir 'teknolojik mekân-zaman' açıklığıyla iş görmelidir. Telematik, erişim açısından, antrenin yerini alır. Kapı seslerinin yerini veri bankalarının uğultusu ve öğelerinin ve iletişim ağının maddi olmayışıyla ilerlemesi gizlenmiş olan teknik bir kültürün geçit törenleri alır. Karayolu ve hizmet sistemlerinin kesişme ve bağlantı örgüsü, günümüzde inşa edilmiş bir sosyal doku mekânında değil, insan/makine arayüzünün mülkiyet taksimi yüzeyleri olarak bina cephelerinin yerini aldığı algılanamayan bir zaman örgütlenmesi dizisinde işler.

Bir zamanlar kent kapısı, günlerin ve gecelerin birbirini izleyen döngüsünü duyururken, günümüzde açılan panjurlar ve televizyonlarla uyanıyoruz. Gün değişmiştir. Gökbilimcilerin güneş gününe, titreyen mum günlerine[4] ve elektrik ışığına yeni bir gün eklenmiştir. O elektronik bir yapma gündür ve gerçek zamanla herhangi bir ilişkiden tamamen yoksun olan enformasyon düzenleme takvimi üzerinde görünür. Kronolojik ve tarihsel zaman, geçen zaman yerini anlık bir biçimde kendini gösteren bir zamana bırakmıştır. Bir zaman aralığı bilgisayar ekranında, yazının 'taşıyıcı yüzey'i haline gelir. Kelimenin tam anlamıyla, daha doğrusu sinematik olarak, zaman yüzeye çıkar. Katot-ışın tüpü sayesinde, mekânsal boyutları onların iletim hızlarından ayrılamaz hale gelmiştir. Zamansal herhangi

3 Ç.N._*plenum*.

4 Kolombia Katolik Klisesi'nin geleneksel hale getirdiği, 7 Aralık gecesi mumlar yakılarak kutlanan bir dini kutlama.

bir birlikten yoksun mekânsal bir birlik olarak kent, ileri teknolojilerin zamansallığından oluşmuş bu rejimin heterojenliği içinde kayboldu. Kent figürü artık oradan burayı ayıran bir çizgi ile belirlenmez. Daha çok, bir bilgisayar çizelgesine dönüşmüştür.

Bir zamanlar kente maddi bir kapı aracılığıyla girilirken, günümüzde izleme ve dinleme yöntemleri genel selamlaşma ve gündelik kabul biçimlerini bile değiştirmiş olan görsel işitsel iletişim kuralları aracılığıyla girilir. İnsanların iskân yerini değil aktarma ve gönderme zamanını işgal ettiği Bu optik yanılsama mekânında dinginlik, kent bölgelerinin kalıcılığına yol açan eski bir yerleşikliği yenileme eğilimindedir. Yeni eş zamanlı iletişim ortamıyla, varış ayrılışın yerini alır; ayrılmak zorunda kalmadan her şey 'varır.'

Yakın zamanlara kadar kent, duvarlarla içerisindeki nüfuzu bu dış duvarlardan ayırmıştır. Günümüzde insanlar zaman bakımından bölünmüştür. Bir zamanlar tüm kent merkezi uzun bir tarihsel döneme işaret ederken günümüzde sadece birkaç anıt bunu yapacaktır. Dahası yeni teknolojik zaman bir olaylar takvimiyle ya da ortak bir bellekle ilişkili değildir. O saf bilgisayar zamanıdır ve o şekilde gittikçe yozlaşan bir toplumun temposunu yok eden daimi bir şimdi, sınırsız, zamansız bir yoğunluk oluşturmaya yardım eder.

Bu rejimdeki sınır taşı nedir? İnce ince süslenmiş sütunlu bir giriş ya da görkemli binalarla donatılı anıtsal bir yürüyüş yolu yerine, bugün sahip olduğumuz şey bir makineden hizmet almak için muazzam bir bekleyiş ve aylaklıktır. Herkes, bilet gişesinin önünde sıra beklemekte, başgarsonun kontrol listesini incelemekte, komodinin üzerindeki bilgisayar klavyesiyle uyumakta, iletişim ya da uziletişim aygıtlarının önünde vızır vızır beklemektedir. Sonuç olarak, giriş kapısı taşıtların ve taşıyıcıların bir aktarımına dönmüştür. (..)

Postmodern mimarların dileklerine karşın, kent artık kapı girişlerinden mahrum ise bunun nedeni uzun zamandır kent duvarlarına bir açıklıklar ve koparılmış kapanmalar sonsuzluğu tarafından gedik açılmış olmasıdır. Eski çağlara nazaran daha az görünür olsa da, bunlar eşit derecede etkili, kısıtlayıcı ve ayırıcıdır. Ulaşımda sanayi devrimi yanılsaması bizi ilerlemenin sınırsızlığı gibi yanlış bir şeye yöneltir. Endüstriyel zaman-yönetimi farkedilmeden kırsal bölgelerin yitimine yol açmıştır. Ondokuzuncu yüzyılda kırsal mekân kentin çekim etkisiyle birilikte kültürel ve sosyal varlığını kaybetmiştir. Yirminci yüzyılın sonunda, teknolojik yoğunluğu tüm sosyal yapıları durmadan alt üst eden anlık sürgün sistemlerinin imtiyazlı hale gelmesinden ötürü, kentsel mekân jeopolitik gerçekliğini kaybeder. Bu sistemler, üretim tarzlarının yeniden düzenlenmesi bakımdan insanların sürgününü, dikkatin sürgününü, insan/makine etkileşimi düzleminde insani ve kentsel yüz yüze karşılaşmaların sürgününü içerir. Aslında tüm bunlar, yakın zamanlarda gerçekleşen birçok olayın gösterdiği gibi, 'postkentsel' ve ulus aşırı türde bir yoğunlaşmaya katılır.

Enerji maliyetinin artmasına karşın, Amerikan orta sınıfı Doğu kentlerini boşaltmaktadır. İçerdeki kentlerin gettolara ve kenar mahallelere taşınmasının akabinde biz şimdi kentlerin bölgesel merkezler olarak parçalanmasını seyrediyoruz. Washington'dan Chicago'ya, Boston'dan Saint Louis'e, büyük kent merkezleri daralmaktadır. İflasın eşiğinde New York City on yılda nüfusunun %10'unu yitirmiştir. Bu arada Detroit, belde halkının % 20'sini, Cleveland %23'ünü, Saint Louis %27'sini kaybetmiştir. Daha şimdiden tüm komşuları hayalet kasabalara dönmüştür.

Olması yakın bir 'post-endüstriyel' kentsel niteliklerden arındırmanın bu işaretleri, gelişmiş ülkelerin tümünü etkileyecek bir toplu göçün habercisidir. Son kırk yıl için öngörülen, Mekân düzenlemesinin bu serbestleşmesi, zamanın otomotiv idaresi çağında ve retinal kalıcılığın işitsel-görsel teknolojilerinin gelişme çağında terkip edilmiş sitelerin kalıcılığıyla ilgili ekonomik ve politik bir yanılsamadan ileri gelir.

'Her yüzey, birbiriyle temas halinde yer alan iki varlık arasında bir mübadele biçiminde sürekli bir etkinlikle yönetilen iki çevre arasında bir arayüzdür'.

Yüzeyin bu yeni bilimsel tanımı, bulaşmanın yaygınlığını kanıtlar: "Sınır ya da sınırlayıcı yüzey, tıpkı bir sümen gibi 'ozmatik bir membrana dönüşür. Bu son tanım öncekilerden daha tam olsa da, hala sınırlama kavramında bir değişime işaret eder. Mekânın sınırlanması akım düzenlenmesine dönüşür: Radikal ayırma, zorunlu geçit, sürekli bir etkinliğin aktarımı, kesintisiz değiştokuş etkinliği, iki çevren ve iki madde arasında transfer. Materyalin sınırı olan şeyi, onun 'terminus'u[5], algıdan en uzak varlıkta gizli bir giriş yerine dönüşür. Buraya kadar, yüzeylerin ve satıhların görünümü gizli bir saydamlığı, kalınlıksız bir kalınlığı, hacimsiz bir hacmi, algılanamaz bir niceliği görünmez kılar.

Eğer bu durum sonsuz derecede küçük olan küçüğün fiziksel gerçekliğine karşılık geliyorsa, sonsuz derecede büyük olanınkine de uyar. Görünürde hiç olan 'bir şey'e dönüşür; artık en uzak mesafe algıyı engelleyemez. Coğrafi olarak en büyük enginlik, gittikçe yoğunlaşmış hale gelmesiyle birlikte küçülür. Ekranın arayüzünde, her şey daima orada hazırdır ve anında bir iletimin dolaysızlığıyla bir görüntü sunulur. Örneğin, 1980 yılında Ted Turner, Cable News Network'un (Kabloluğu Haber Ağı) canlı haber istasyonunda 24 saat boyunca kesintisiz olarak yayın yapmasına karar verdiğinde, abonelerinin yaşam mekânını dünya olayları için bir tür küresel yayın stüdyosuna dönüştürmüş oldu.

Yapay uydular sayesinde, katot-ışınlı pencere her bir izleyiciye başka bir gün ışığı, yeryüzünün öteki yüzünü sunar. Eğer mekân her şeyin aynı yeri işgal etmesini engelleyen bir şeyse, bu ani tutulma her şeyi mutlak bir biçimde hiçbir mevkie sahip olmayan bu 'yer'e getirir. Fiziksel ya da doğal ve zamansal mesafenin tüketilmesi iç içe geçerek tüm mevkileri ve konumları kısaltır. Canlı yayınlanan olaylarla birlikte, yerler istendiği vakit değiştirilebilir hale gelir.

Aynı zamanda birçok yerde mevcut olma tek bir arayüzün atopisiyle sonuçlanır. Hız mesafesi, mekânsal ve zamansal mesafelerin ardından fiziksel boyutu da yok etmiştir. Hız, tüm zamansal ve mekânsal ölçülere karşı koyan temel bir boyut halini alır. Bu radikal silme, çevrende bir anlık atalete denktir. İletişimlerdeki aşırı hızlanma içinde eski yığışma gözden kaybolarak yerini yeni tipte bir yoğunluğa bırakır: Mülkiyet sınırları, duvarlar, çitlerin artık daimi bir fiziksel engeli imlemediği ikametgâhı olmayan bir yerleştirmenin yoğunluğu. Onlar şimdi, günışığı oyununu ve binaların gölgesini yineleyen bir yayım ya da bir gölge zonunun bir kesintisini şekillendirir.

Televizyonda yayınlanmış imgelerin açıklığında, tuhaf bir topoloji gizlidir. Mimari planların yerini görünmez bir montajın sekans planları alır. Coğrafi mekân bir zamanlar

5 ç.n._Sınırları yöneten Yunan Tanrısı.

kırsal ya da kentsel düzenleme aygıtının bir geometrisiyle düzenlenmişken, zaman şimdi teknik zaman ölçüm aralığının algılanamayan parçalanmalarına göre düzenlenir; tıpkı demiryolu sefer tarifelerinin almanakların yerini alması gibi, yonga anlık bir kesinti olarak kalıcı yitikliğin, program rehberi tel örgünün yerini alır.

John F.Kennedy bir Dallas caddesinde vurulmadan çok az önce, 'kamera en iyi denetçimiz haline geldi' demiştir. Kamera, etkili bir biçimde, politik ve optik olaylara katılmamıza olanak sağlar. Örneğin, endoskop ve tarayıcı yaşamın en uzak menzilini görmemize olanak sağlarken, kentin kendisinin tamamen ve baştan başa görünmesine izin veren istila fenomenini ya da onun imgesinin atmosferin ötesine geçerek uzayın en uzak menzillerine aksettiği ışınların kırınımı fenomenini ele alalım.

Bu sürekspozisyon, öteki bir yüzü, gizli veçheleri olmayan bir dünya, opaklığın geçici bir ara olarak var olduğu bir dünya sunması bakımından dikkatimizi çeker. Yakınlık yanılsamasının nasıl sürdüğüne dikkat edin. Bir zamanlar *polis*[6], *agora*[7] ve *forum*[8]uyla birlikte resmi olarak açılmış politik bir tiyatro iken, şimdi artık sadece bir katot ışını ekranı vardır, (...). Bu, zarafetin ve temasın tele-görsel bir etkiye döndüğü yerdir. Telekonferans yer değişime gerek duyulmadan uzak mesafeli konferanslara imkan tanırken, tele-görüşme konuşmacılar birbiriyle yan yana olsa bile tartışmalarda aralarında bir mesafenin üretilmesini sağlar.

Kapıları olmayan bir kent nerede başlar? Uzun bir seyahatten henüz dönmüş olanların kafasını meşgul eden bu geçici kaygı halinin içinde, muhtemelen karşılaşacağı istenmeyen e-posta yığınlarını düşünmektedir. O bir an için baskıcı teknolojik çevrenden uzaklaşma ve kaçma ve kendi duyularını kendi anlamını yeniden kazanma dürtüsüyle başlar. Uzamsal kaçış olanaklı olsa da zamansal açıdan kaçış mümkün değildir. (...) Hâlihazırda, toplumun yeni bir katmanına girmiş olan iş paylaşımı teorisi —herkese, ortak çalışma zamanının kolaylıkla tamamen yeni bir mekân paylaşımına yol açabileceği, bir alternatif sunarak —anavatan ve kolonyal yerleşim alanının endüstriyel kentin ve onun banliyölerinin yerini alacağı bitimsiz bir dış sınır çizgisini yansıtır. Örneğin, toplum güçlerine dayanan ve İngiliz iç kentlerini yeniden birleştirmeyi hedefleyen yerel gelişme projelerinin yaygınlaşmasına katkıda bulunan 'Community Development Project' projesini ele alın.

Şehrin dış kenarı nerede başlar? Kent olmadan kapıyı nerede bulabiliriz? Muhtemelen, (dinamitlerle) yüksek binaları anında imha eden yeni Amerikan teknolojilerinde ve Venissieux, La Courneuve ya da Gagny'de birdenbire 'yeni Fransız yaşam tarzına aykırı' addolunan sosyal konut projelerinin sistematik bir biçimde imhası politikasında. Association for Community Development tarafından yayınlanan, yakın zamanlarda yapılmış bir Fransız araştırmasına göre,

Beş yıldan fazla bir sürede 300,000 yerleşim biriminin imhasının yıllık maliyeti 10 milyar franktır; 100,000 kişiye iş imkânı sağlanmıştır. Buna ek olarak, imha/yeniden

---

6 ç.n._'Kent.'
7 ç.n._'Toplanma yeri.'
8 ç.n_ 'Roma'da önemli işlerin görüldüğü alan.'

yapım sonunda elde edilecek olan mali gelir toplam kamu yatırımının 6 ila 10 milyar dolar üzerine olacaktır.

Burada nihai bir soru doğar. Ekonomik bir kriz döneminde, geniş bayındırlık işlerinin geleneksel politikasının yerini geniş kentlerin toplu imhası mı almaktadır? Eğer olan buysa, iktisadi-endüstriyel durgunluk ve savaş arasındaki özsel fark ortadan kalkacaktır.

Mimari mi yoksa post-mimari mi? Nihai olarak, moderniteyi kuşatan entelektüel tartışma, aynı anda ifade disiplinlerini, temsil tarzlarını ve iletişim tarzlarını içeren bir gerçeklik yitimi fenomeninin bir parçası olarak görünür. Medyadaki çileden çıkaran tartışmaların şimdi spesifik siyasi eylemlerle ilgilidir ve günümüzde onların sosyal iletişimi, iletişim sistemleri dünyasından ayrılamayacak bir mimari ifade de içerir. Bu, otomobil ve görsel-işitsel sistemler gibi çeşitli 'iletişim araçları'nın doğrudan ya da dolaylı yan ürünlerini dahi etkiler.

Temel olarak, yapı teknikleriyle birlikte daima teknikler*in* yapısı da -hem gündelik deneyim dünyasını hem de çağdaş yaşamın estetik temsillerini sürekli örgütleyen mekânsal ve zamansal başkalaşımlar toplamı- vardır. O halde, inşa edilen mekân inşa edilen yapıların somut ve maddi tözlerinden, öğelerin sürekliliğinden ve kentsel ayrıntıların yapı sistemlerinden fazlasıdır. O, aynı zamanda zaman ve mesafelerin bilinciyle birlikte çevrenin algılanışına etki eden mekânsal efektlerin ani çoğalımı ve aralıksız artışı biçiminde var olur.

Çeşitli sosyal çevrenlerin teknolojik açıdan bu serbestleşmesi algılanabilir ve görünür bir kaos inşası yerine, paradoksal bir biçimde ve devrik olarak görünmez olan ama tıpkı taşçılık ya da umuma açık yol sistemi gibi pratik olan bir düzen inşa etmesi bakımından aynı zamanda topolojiktir. (...)

Eğer günümüzde sınır taşları varsa, mimari aşırılığın tüm ayrıntılarına karşın onlar görünür bir düzende değildir. (..) Mimari bizi fırtınadan korumak için tasarlanmış bir dizi teknikten daha fazlasıdır. O doğal çevrenle rekabet eden, toplumun zaman ve mekânını örgütlemeye muktedir hale gelen bir ölçü aygıtı, bir bilgi toplamıdır. Tüm eylemler için zaman ve mekânın birliğini tanımlayan bu jeodezik yeti, günümüzde kitle iletişim araçlarının yapısal yetileriyle doğrudan çatışma içine girmiştir.

İki süreç birbirine zıt gider. Birincisi, ilk olarak maddidir, tümü eksiksiz biçimde yerleştirilmiş fiziksel öğeler, duvarlar, eşikler ve düzeylerle yapılandırılmıştır. Diğeri maddi değildir ve bu nedenle onun temsilleri, imgeleri ve mesajları ne mahal ne de kararlılık için uğraşır, çünkü onlar tüm manipüle edilmiş anlamları ve onun varsaydığı yanlış bilgilendirmeleri içeren anlık taşıyıcılar, anlık ifadelerdir.

Kalıcı coğrafi ve politik mekân örgütlemesi bakımından ilki arkitektonik ve kentseldir. İkincisi mekân-zamanı, toplumların sürekli ortamını rastgele düzenler ve bozar. Bu noktada söz konusu olan fiziksel olanla meta-fiziksel olanı karşıtlaştıran Manichaean bir yargı ileri sürmek değil, aksine ileri teknolojilerin rahatsız edici birliği içinde çağdaş ve özellikle kentsel mimarinin statüsünü kavramaya çalışmaktır. Eğer arkitektonik kentin doğuşuyla ve yeni yerlerin keşfi ve kolonileştirilmesiyle gelişmişse, fethin sonucu olarak mimari tıpkı büyük kentler gibi ret edilmiştir. İçsel teknik ekipmana yapılan yatırım sürerken, mimari gittikçe kendi içine kapanır hale gelmiş ve bir makine galerisine, endüstri makinecilik,

ulaşım devrimi ve sözde 'mekânın fethi'nden kaynaklan teknolojilerin ve bilimin müzesine dönüşmüştür. Böylece, bizler günümüz mekân teknolojilerini tartışırken mimariye değil de bizi dış mekâna yerleştiren mühendisliğe gönderme yaptığımız anlaşılır olacaktır.

Tüm bunlar sanki arkitektonik olarak hızlandırılmış yer değişimler ve yıldız zamanı tasarımı üreten diğer teknolojiler tarafından aşılan ikincil bir teknolojiymiş gibi gerçekleşir. Aslında bu, mimari performansın doğasına, yapılandırılan alanın dünyevi işlevine ve belirli bir kültürel teknolojiyle yeryüzü arasındaki ilişkiye dair bir sorundur. Kentin klasik teknolojiler konservatuarı gibi gelişimi, hâlihazırda onun her mekânsal yöne yansıtılması aracılığıyla, kırsal modelin tamamen aksi bir yönde kent ortamında demografik yoğunlaşmalar ve aşırı dikey sıklaştırmalarla mimarinin çoğalmasına katkı yapmıştır. İleri teknolojiler özellikle ulaşım araçlarının doğuşuyla birlikte, arkitektonokin pervasız ve her şeyi kapsayan yayılımı aracılığıyla bu 'ilerleme'yi sürdürmeye devam etmiştir.

Bugün itibariyle, mekânın askeri olarak fethinden türemiş öncü teknolojiler zaten haneleri gezgin uydulara fırlatmaktadır ama yarın belki Kentin kendisini fırlatacaktır. İskâna açılmış yapay uydularla, ileri düzeyde teknik araştırma ve sanayinin yüzer laboratuarları olarak uzay mekikleri ve uzay istasyonlarıyla birlikte, mimari sanatların ve ilkel teknolojilerin yavaş yavaş gerileyişiyle birlikte kültürel işaretlerin gittikçe gözden kaybolma eğiliminde olduğu post-endüstriyel toplumların kaderinde eşi görülmedik etkileri nedeniyle zafer sarhoşudur.

Geniş ölçekte yapılan tarımın başına gelen gibi kent mimarisi de megalopolisin çöküşünü beraberinde getiren demode bir teknoloji haline mi gelmektedir? Arkitektonik, ana kaynakların kontrolsüz sömürülmesinin yol açtıklarına benzer sonuçlarla birlikte, yeryüzüne hükmetmenin itibarını yitirmiş bir başka biçimine mi dönüşecektir? Büyük kentlerin sayısındaki azalma da zaten, bilimsel materyalizmin çöküşünü simgeleyen bir biçimde, endüstriyel gerilemenin ve zorunlu işsizliğin mecazı haline gelmemiş midir?

Post modernliğin uzmanlarının tarihe başvurma önerisi, zaman sorunundan -Teknolojik eko-sistemlerden türemiş tarih aşır zamansallık rejiminden- kaçmaya yarayan ucuz bir hiledir. Gerçekte günümüzde bir kriz varsa eğer, bu, görünümlerin bize karşı olduğu bir çevrende olayları kabullenememeden kaynaklanan, etik ve estetik referansların bir krizidir. Farklı iletişim araçlarının gelişmesiyle ve dolayımlı anlamın feda edilmesi pahasına, enformasyona ayrıcalık tanıma eğilimiyle ortaya çıkan, doğrudan ve dolaylı enformasyon arasında büyüyen dengesizlikle birlikte *gerçeklik efekti*nin doğrudan gerçekliğin yerini almakta olduğu görünür. Lyotard'ın sözünü ettiği büyük anlatıların modern krizi, günümüzde amaçlardan çok araçlara yapılan vurguyla birlikte, yeni teknolojilerinin etkisini açığa vurmaktadır.

Teorik nedenselliğe ilişkin 'büyük anlatılar' böylece yerini pratik yararın küçük anlatılarına ve nihayetinde özerkliğin mikro-anlatılarına bırakır. Burada sorun 'modernitenin krizi değildir ne de bireylerin otonom gelişimiyle bağlantılı az çok ılımlı anlatıların yararına, genel kabul görmüş ideallerin, tarihin anlamının ön-temelinin gitgide artan bir biçimde bozulmasıdır. Sorun artık anlatının kendisiyle, şimdiye kadar evrensel olarak tanınan gerçekliği dile getirme, tanımlama yetisiyle bağlantılı resmi bir söylemle ya da temsil tarzıyla il-

gilidir. Bu, Rönesans'ın mirasıdır. O halde, 'anlatı'nın kavramsallaştırılmasında yaşanan kriz, geometrik anlatı olarak, görünür bir biçimde herkese sunulan bir gerçekliğin ölçüsü söylemi olarak 'boyut'un kavramsallaştırılmasında yaşanan krizin diğer yüzü olarak görünür.

Mikro-anlatıya yol açan büyük anlatılar krizi nihayetinde büyük ve küçük anlatıların krizine dönüşür. Bu dezenformasyondaki artışa işaret eder. (...)

Boyutun kavramsallaştırılmasında yaşanan kriz bütünün krizine dönüşür.

Başka bir deyişle, yunan geometrisinden gelen tözsel ve homojen mekânın yerini bölümlerin ve kesirlerin bir kez daha özsel hale geldiği rastgele ve heterojen bir mekân almıştır. Nasıl ki yeryüzü tarımın makineleşmesiyle mağdur olmuşsa kentsel topografi de aynı şekilde her tür göçün ve dönüşümün nedeni olan yüzeylerin ve referansların atomizasyonu ve ayrışmasının bedelini sürekli ödemiştir. Sanayileşmeyle birlikte tüm formların bu ani patlaması, bireyin özelliklerinin imhası -ardışık algılar olarak anlaşılan- kentsel görünümlerin zamanına kıyasla -banliyölerin yok olmasına rağmen- kent mekânında daha az hissedilir. Yirminci yüzyılın başlangıcından beri, alanın klasik derinliği, gelişmiş teknolojilerin zamanının derinliği tarafından yeniden canlandırılmıştır. Hem sinema hem de havacılık endüstrileri, yerde açılmış geniş caddelerin hemen ardından yükselişe geçmiştir. Haussmann Bulvarı, Lumière kardeşlerin hareketli resmi buluşlarının yolunu açmış; Les Invalides gezi yolu kent planının geçersiz kılınmasına dönüşmüştür. Ekran ansızın kitle iletişim araçlarının kavşağı, kent meydanı haline gelmiştir.

Durağan doğasının bir görünümü olarak var olan *kalıcı* imgenin estetiğinden, sinematik ve sinematografik kaçış hareketinde var olan sabit olmayan bir imgenin gözden yitiminin estetiğine doğru temsillerin başkalaşımına tanık olduk; gereçleri sadece retinal sürekliliğe sahip olan imgelere yol açtığı ölçüde devamlılık arz eden, birimler olarak formların doğuşuna. Bu nedenle kentsel ilme layık olan kent Venturi'nin Las Vegas'ından daha çok Hollywood'dur. Çünkü Antikenin tiyatro-kentleri ve İtalyan Rönesans'ının ardından ilk Cinecittà, sahne setlerinin, çekim planlarının, senaryoların, yaşayanların ve yaşayan ölülerin çılgınca karıştığı birleştiği canlı bir sineme kenti olan Hollywood olmuştur.

Burada ileri teknolojiler diğer yerlerden daha çok sentetik bir mekân-zaman biçimlendirir.

Filmsel deformasyonun Babylon'u, hilenin sanatı bölgesi, Hollywood, başından sonuna kadar Disneyland, Disney World ve Epcot Center'in megalomanca kentleşmelerini umut ederek, görünümlerin alacakaranlığıyla, sihirbaz hilelerinin başarısıyla, D.W.Griffith'inkiler gibi epik yapımların doğuşuyla komşu komşuya, blok-bloğa inşa edilmiştir. Francis Ford Coppola, *One From the Heart* isimli filminde (sırf yönetmen kendi çekim tablosunu kente uyarlamak istediğinden ötürü) aktörlerini Hollywood'daki Zoetrope stüdyolarında gerçek boyutlarıyla inşa ettiği bir Las Vegas'a elektronik olarak taşıdığı zaman Venturi'nin hakkından gelmiştir. Bunu çağdaş mimarinin belirsizliklerini göstererek değil kentin ve sakinlerinin 'hayali' karakterlerini göstererek başarmıştır.

1960'ların ütopik 'kağıt üzerinde mimari'si, bilgisayar ekranlarının mimari firmalarında mantar gibi çoğalmasıyla aynı anda, Harryhausen ve Tumbull gibi insanların video-elektronik özel efektlerine dönüşmüştür. Nam June Paik'e göre 'video gördüğümü değil

kapılıp akıp gittiğim şeyi ifade eder.' Bu teknolojiyle, havadan görünüş artık ölçek modellerinin teorik tutumunu içermez. O, imgenin yeniden tanımı için ima ettiği her şeyle birlikte, gerçek zamanda işleyen optik-elektronik bir arayüze dönüşmüştür. Eğer sinemacılıkla aynı yıllarda ortaya çıkan havacılık bakış açısında bir değişikliği, dünya algımızda bir dönüşümü gerektirmişse, veri grafiği teknolojisi de ayı şekilde gerçekliğin ve onun temsillerinin yeniden düzenlenmesi yönünde zorlar. Bunu 'Taktiksel Haritalandırma Sistemleri'nde Birleşik Devletlerin İleri Araştırma Projeleri Birimi tarafından üretilen bir videodiskte zaten görmekteyiz. 54.00 resmin hızını arttırıp yavaşlatan, bir televizyon kanalını değiştirir gibi kolayca yönünü ve süresini değiştiren, bir kenti görme duyusunun ve silahların işlevlerinin birbiriyle kaynaştığı bir tür atış poligonuna dönüştüren bu sistem Aspen ve Colorado'nun sürekli görüntüsünü verir

Mimarlık bir zamanlar kendisini jeolojiyle, doğal rölyeflerin tektonik bilimiyle, piramitler, kulelerle ve diğer neo-gotik hilelerle endazelerken günümüzde nefes kesen becerisiyle hepimizi dünyanın ufkundan uzaklaştıran bir sanat teknolojileri alanıyla kendisini ölçer.

Günümüz anakenti -sahte-taşsı bir çağın yeni-jeolojik, 'Monument Vadisi'[9],- hayali bir manzaradır; günümüzde artık bilimlerin gittikçe uzaklaştığı bir projeye, maddenin görülebilir dönüşümüne göre teknolojileri düzenlenmiş olan geçmiş toplumların fosilidir.

Çeviri: Alparslan Özünal

9 ç.n. Arizona çölü'nde yer alan büyük vadi. Türkçeye 'Sınır Taşı Vadisi' olarak tercüme edilebilir.

Foucault: "aynı"nın ve "öteki"nin buluşma mekânı olarak "başka mekânlar"

Tanzer Yakar

"Ruhta, bir sonbahar ormanının renklerinden daha fazla nice şaşırtıcı, sayısız ve adı konmamış renk tonları olduğunu bilir... Ama, tüm tonları ve aratonlarıyla, girdikleri tüm karışımlar ve birleşmelerle bu şeyleri, onların her birini, rastlantısal bir homurtular ve cırlamalar sistemiyle isabetle temsil edelebileceğine inanır." (G. F. Watts)

GİRİŞ

Foucault'ya göre bütün iktidar uygulamaları için temel olan mekân i) "düşünceye, varlıklar üzerinde işlem yapmaya, düzene sokmaya, sınıflar halinde paylaştırmaya, bunların benzerlik ve farklılıklarının onun aracılığıyla işaret edildiği adsal bir gruplandırma yapmaya ii) bireyin birey olarak niteliğinin belirlenmesine, hem de belli bir çoğulluğun düzene sokulmasını olanaklı kılmaya[1] hizmet eder. Bunlardan ilki, şeyler üzerindeki denetim ilişkileri, ikincisi ise başkaları üzerinde etkili eylem ilişkileriyle ilgili iki ana eksendir: bilgi ekseni ve iktidar ekseni. Foucault'ya göre bu iki alan birbirine tamamen yabancı iki alan değildir: "Şeyler üzerinde denetim kurma başkalarıyla ilişkilerle dolayımlanır."[2]

1 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 184-5.

2 Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" içinde *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden, O. Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 191.

Foucault, bu iki ana ekseni "benzerliğin, aynının tarihi' ve "ötekinin tarihi" olarak okur. Şeyler üzerindeki denetim ilişkileriyle ilgili olan eksen bir benzerlik tarihini konu eder. Klasik düşüncenin, "kelimeleri, sınıflandırmaları, alışverişleri kuran ve meşru kılan benzerlik ve eşdeğerlilik ilişkilerini şeylerin arasında hangi koşullarda düşünebilmiş"[3] olduğu sorgulanır. Başkaları üzerinde denetim ilişkileriyle ilgili olan eksende ise "ötekinin tarihi" konu edilir ve bir kültürün, kendini sınırlandıran farklılığı kitlesel ve genel bir biçim altında nasıl ortaya koyduğu sorgulanır."[4]

Foucault daha sonra bir üçüncüsünü de eklediği bu alanları, üç soybilim alanı olarak adlandırır: "İlk olarak hakikatle ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel ontolojisi; kendimizi hakikatle bu ilişki üzerinden bilgi nesneleri olarak kurarız. İkincisi, bir iktidar alanıyla ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel ontolojisi, kendimizi iktidarla bu ilişki üzerinden başkaları üzerinde etkide bulunan özneler olarak kurarız. Son olarak, ahlâkla ilişkilerimizin bir tarihsel ontolojisi; kendimizi ahlâkla bu ilişki üzerinden ahlâki failler olarak kurarız."[5]

Foucault'ya göre, aynılık ve ötekilik ilişkisi üzerinden, bu ister şeyleri ister öznelerin meydana getirdiği çoğulu örgütlemek olsun, söz konusu olan onu kat etmek ve ona egemen olmak için kendine bir araç sağlamak, ona bir düzen dayatmaktır.

> "Tablolar oluşturmak, XVIII. yüzyıl bilimsel, siyasal ve ekonomik teknolojisinin en büyük sorunlarından biri olmuştur: bitki ve hayvan bahçeleri düzenlemek ve aynı zamanda canlı varlıkların rasyonel sınıflandırmasını yapmak; malların ve paranın dolaşımını gözlemek, denetlemek, düzene bağlamak bir ekonomik tablo inşa etmek; insanları teftiş etmek, varlıklarını veya yokluklarını fark etmek ve dilahlı kuvvetlerin genel ve sürekli bir sicilini oluşturmak; hastaları dağıtmak, onların diğerlerinden ayırmak, hastane mekânını titizlikle bölümlere ayırmak ve hastalıkların sistematik bir tasnifini yapmak: iki kurucu unsurun –dağıtım ve çözümleme, denetim ve anlaşılabilirlik- birbirleriyle dayanışma içinde olduğu bir sürü ikiz işlem.
>
> (...)
>
> Tablo oluşturmak taksonomi biçimi altında, nitelik belirleme (ve buna bağlı olarak bireysel özgüllükleri azaltma) ve sınıflar oluşturma (yani sayı kabullerini dışta bırakma) işlevine sahiptir. Ama tablo haline getirmenin disipline yönelik dağıtım biçimi altındaki işlevi, bunun tersine çoğunluğu kendi içinde işlemek, onu dağıtmak ve ondan mümkün en fazla sonucu elde etmektir. Doğanın sınıflandırılması karakterle kategoriyi bağlayan eksenin üzerine yer alırken, disipline yönelik taktik aynı anda hem bireyin birey olarak niteliğinin belirlenmesine, hem de belli bir çoğulluğun düzene sokulmasına olanak vermektedir."[6]

Bu makalede Foucault'nun çizmiş olduğu tabloda, i) öznenin kendi düşüncesinde

3 Mehmet Ali Kılıçbay, Önsöz içinde, Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 24.
4 Foucault, a.g.e.
5 Michel Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine" içinde içinde *Özne ve İktidar,* çev. I. Ergüden, O. Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 204.
6 Foucault, a.g.e. 183, 184, 185.

düşünülmesi olanaksız olan, onu kendi "düzen"ini, "aynı"yı ve "öteki"yi sorgulamaya götüren, ii) "tüm diğer mevkilerle ilişkide olmak gibi ilginç bir özelliği olan; ama belirttikleri, yansıttıkları ya da temsil ettikleri ilişkiler bütününü erteleyen, etkisizleştiren ya da tersine çeviren mevkiler"[7] olarak nitelendirdiği mekân, hakikat ve iktidar ekseninde ele alınacak ve aralarında ne türden bir ilişki olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Foucault bu mekânı "heterotopya" olarak adlandırır ve bu terimi üç yerde kullanır: İlk kez, 1966 yılında yayınlanan *Les Mots et les choses* isimi eserine yazdığı girişte,[8] ikincisi, aynı yıl, ütopya ve yazın teması üzerine bir dizinin bölümü olarak bir radyo programındaki bir konuşmasında ve sonrasında, "Başka Mekânlar Dair" başlığıyla yayınlanacak olan, 1967'de bir grup mimara verilen bir konferansta.

Foucault'nun kullandığı "heterotopya" terimiyle ilgili bazı sıkıntılar vardır. Bunun nedeni, bir yanda terimin son zamanlarda sosyal bilimlerde, sanatta, vb. alanlarda yaygın bir biçimde kullanımıyla birlikte kazandığı yananlamlar; diğer yandan Foucault'nun kendisinin terime yüklediği farklı, kimi kez birbiriyle çelişen anlamlardır. Foucault'nun 'heteretopya' terimini tam olarak nereden aldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Heidi Sohn, açıkça buna işaret edilmese de, teriminin tıbbi ve biyolojik bağlamlardan ödünç alınarak, Foucault'nun söylemine yerleştirildiğini iddia eder.[9] "Heteropia" terimi Yunanca kökenlidir. 'Hetero', 'başka, farklı,' 'topoi' ise 'yer' anlamına gelir. 1920'lerden itibaren 'heterotopi' tıp literatüründe, organizmanın genel işleyişine ve gelişimine etki etmemesine karşın, olağandışı bir yerde meydana gelen bir fenomeni tanımlamak ya da normal dokunun konumsal yerdeğişimine işaret etmek için kullanılmaktadır.[10] Tıbbi heteropi durumuna tam olarak neyin neden olduğu üzerinde açık bir uzlaşım olmasa da, genel kanı şu varsayıma dayanır: Heteropi genellikle birbirlerine komşu olan ya da evrimleri bakımından yakın bir uzaysal ilişki içinde olan organlarda gerçekleşir.

I.KELİMELER VE ŞEYLER

Kelimeler ve Şeyler, "aynı"nın incelenmesine hasredilmiş olsa da eserin doğum yeri Jorge Luis Borges'in metnindeki ("Hohn Wilkins'in Analitik Dili" (1942)) "başka"dır.[11] Bu

7 Foucault, Michel. "Başka Mekânlara Dair" içinde *Özne ve İktidar,* çev. I. Ergüden, O. Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 295.

8 İngilizce'ye daha sonra The Order of Things (1970) olarak tercüme edilen eser Türkçe'ye Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi (1994) başlığı altında tercüme edilmiştir.

9 Heidi Sohn, "Heterotopia: anamnesis of a medical term", içinde Heterotopia and the City, Ed. Michiel Dehaene & Lieven De Cauter (Routledge: New York, 2008),41.

10 Bu nedenle, tıbbi heterotopiler parça için normal olmayan heterolog ya da heterojenik doku kompozisyonu sunan, patolojik olmayan şu heterojen organik durumlarla ilgilidir; [...] yapı, diziliş ya da biçimlenme bakımından anormallik; [...] bir organ ya da parçanın anormal ya da anomal konumu, [...] allotopi, yerdeğişim, distopi ve heterotopi; ya da koristom: Yerleştiği yerin dışındaki bedenin bir organı ya da parçası için histolojik olarak normal bir doku kütlesi." Dorlands Medical Dictionary 2004, 607.

11 J. L. Borges, "The Analytical Language of Wilkins" *içinde Other Inquisitions 1937*1952*, çev. R. Simms, (Texas: University of Texas Pres. 1975), 103.

başka düzen, kendi düşüncemizde düşünülmesi olanaksız olan bu tasnif, bizim kendi "düzen"imizi, "aynı"yı sorgulamaya götürür ve bizim de kelimeler ve şeyler arasında kurduğumuz ilişkinin aynı derecede zorunluluktan uzak ve keyfi olduğunu gösterir; bizi kendimize geri döndürür.

Foucault'nun, icat ettikleri tasnif yöntemi ve terkip ettikleri dildeki sınıfların ve türlerin çelişkili ve belirsiz karakteri karşısında Borges'i hayrete düşüren ve komik olan Batılı diğer örnekler yerine özellikle Çin Ansiklopedisi'ni, "adının bile büyük bir ütopya haznesi oluşturduğu belirgin bir bölgeyi"[12] seçmesinin nedeni nedir? Bu soruya Foucault'nun yanıtı:

> "Gerçekten de, Çin bizim düşümüzde evrenin ayrıcalıklı yeri değil midir? Bizim hayali sistemimiz için Çin kültürü, en özenlisi, en hiyerarşik olanı, zamanın olayları karşısında en sağır kalanı, uzamın saf akışına en fazla bağlı olanıdır; onu, tıpkı gökyüzünün ebedi çehresi altındaki bir setler ve barajlar uygarlığı olarak düşünüyoruz. Hatta onun yazısı bile, sesin kaçan uçuşunu yatay satırlar halinde yeniden üretmektedir; bu yazı, bizzat şeylerin kendilerinin hareketsiz ve hala tanınabilen imgelerini ayağa dikmektedir. Öykesine ki, Borges tarafından anılan Çin ansiklopedisi ve önerdiği tasnif sistemi mekânsız bir düşünceye; odu ocağı olmayan, ama aslında karmaşık birçimler, arapsaçı gibi dolanmış yollar, garip yerler, gizli geçitler ve öngörülmeyen iletişimlerle tıka basa dolu görkemli bir evrene dayanan kelime ve katagorilere götürmektedir. [13]

Heterotopyanın "tüm diğer mevkilerle ilişkide olmak gibi ilginç bir özelliği olan; ama belirttikleri, yansıttıkları ya da temsil ettikleri ilişkiler bütününü erteleyen, etkisizleştiren ya da tersine çeviren mevki" olarak"[14] tanımlandığı anımsanacak olursa "üzerinde yaşadığımız dünyanın diğer ucunda, bütünü itibariyle uzamın düzenliliğine bağlı olan, ama varlıklarının çoğulluğunu bizim için adlandırma, konuşma ve düşünme olanağı bulunan mekânlardan hiçbirinin içinde dağıtıma tabi tutmayan bir kültür"[15] olarak Çin'in kendisinin de aslen bir heteropya örneği olarak sunulduğu görülmektedir. Foucault heterotopya mekânlarının bu etkisini "Başka Mekânlara Dair" başlıklı eserinde bir aynaya benzetir.

> "Ayna sonuçta bir ütopyadır; çünkü yeri olmayan yerdir. Aynada kendimi olmadığım yerde görürüm, yüzeyin ardından sanal olarak açılan gerçekdışı bir mekânda görürüm, oradayımdır, olmadığım yerde, kendi görünürlüğümü bana veren, olmadığım yerde kendime bakmamı sağlayan bir tür gölge: Ayna ütopyası. Fakat gerçekten var olduğu ölçüde ve benim bulunduğum yerde bir tür geri dönüş etkisine sahip olduğu ölçüde, ayna aynı zamanda bir heterotopyadır; kendimi orada gördüğümden, bulunduğum yerde olmadığımı aynadan yola çıkarak keşfederim. Aynanın öte yüzünde olan bu sanal mekânın dibinde; bir anlamda bana yönelen bu bakış dolayısıyla kendime geri dönerim ve göz-

12 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 16.
13 Foucault, a.g.e., 17.
14 Foucault, *Başka Mekânlara Dair*, 295.
15 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 17.

> lerimi kendime doğru yöneltmeye ve yeniden kendimi bulduğum yerde oluşturmaya yeniden başlarım; ayna, aynaya baktığım anda işgal ettiğim bu yeri hem kesinlikle gerçek –çevreleyen bütün uzamla ilişki içinde- hem de kesinlike gerçekdışı kıldığı anlamda –çünkü algılamak için oradaki bu sanal noktadan geçmek zorundadır- bir heterotopya gibi işler."[16]

Wilkins'ın icat ettiği tasnif yöntemindeki ve terkip ettiği dildeki sınıfların ve türlerin çelişkili ve belirsiz karakteri karşısında heyrete düşen Borges[17], Franz Kuhn'un "Hayırlı Bilginin Göksel İmparatorluğu" başlıklı bir Çin ansiklopedisine atfettiği anlam belirsizliklerini, laf kalabalığını ve eksiklikleri hatırlar. Bu ansiklopedide hayvanlar şu şekilde bölümlenmiştir:

> "a) İmparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulmuş olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) denizkızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) testiyi kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler ."[18]

Bu tasnifte, alt üst edici olan ve tek başına bir büyüleme gücüne sahip olan şey "nesnelerin tuhaf, alışılmadık bir biçimde yan yanalığıdır. Uçların yakınlığında veya aralarında ilişki olmayan şeylerin aniden komşu hale dönüşmelerinde altüst edici yan bilinmektedir; onları birbiriyle tokuşturan sıralama, tek başına bir büyüleme gücüne sahiptir."[19] Bu listedeki tuhaflık, "aralarında ilişki olmayan şeylerin aniden komşu hale gelmelerinden" kaynaklansa da Foucault, Borges'in verdiği Çin ansiklopedesi örneğinde ayırt edici türde bir düzensizlik keşfeder. Bu düzensizlik, ne Borges'in andığı, Wilkins, Letellie ve Bonifacio Sotos Ochando gibi isimlerin icat ettiği evrensel dillerde doğan karışıklıklara ne Foucault'un andığı Comte de Lautréamont'in sürrealist aforizmalarına ne de Eusthenes'in listesindekilere benzer.

Foucault'nın kendi örneğinde, Eusthenes'in listesindeki[20] tuhaflık, tıpkı Çin An-

---

16 Foucault, *Başka Mekanlara Dair*, 296.

17 "Wilkins'in yöntemini tanımladıktan sonra ertelenmesi imkânsız ya da en azından güç olabilecek bir sorunu -dilin temeli olan bu dört-düzlemli masanın değerini- inceleme vaktidir. Sekizinci kategoriyi, taşlar kategorisini, ele alalım. Wilkins taşları sıradan (silis, çakıl, kiltaşı), modics (kehribar, mermer, mercan), kıymetli (inci, opal); şeffaf (ametist, safir) ve çözünmeyenler (kireçtaşı, arsenik) olarak bölümlere ayırır. Dokuzuncu kategori neredeysel sekisinzi kadar şaşırtıcıdır. Bu bize metalleri kusurlu (zincifre, civa), yapay (broz, prinç), süprüntüsel (demir tozu, pas) ve doğal (altın, kalay, bakır) olabileceğini gösterir. Güzellik onbeşinci kategoriye aittir; o diktörtgen şeklinde, canlı bir damızlık balıktır." J. L. Borges. "The Analytical Language of Wilkins" içinde *Other Inquisitions 1937*1952*, çev. R. Simms, (Texas: University of Texas Pres, 1975), 103.

18 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 11.

19 Foucault, a.g.e.,12-13

20 "Artık oruç tutmayı bıraktım... Bugün benim salyalarımdan kurtulacak olanlar şunlardır: Aspic, Amphisbenes, Aneredutes, Abedessimon, Airtnraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Attelabes, Ascalabotes, Aemorroiedes..." Foucault, a.g.e. 13.

siklopedisinde olduğu gibi, düzeni sağlayan şeyin basitçe öğelerin alfabetik bir düzene göre listelenmesinden kaynaklanır, "a, b,c,d..." Böylece, Borges'in canlılar tasnifi listesi onları tamamen doğal olmayan ve gerçek olmayan bir biçimde biraraya getirir. Dil çoğu kez diğer türlü ilişkisiz olan şeyler arasında ilişkiler kurma gücüne sahiptir. Bununla birlikte, Eusthenes'in listesindekiler tıpkı Comte de Lautréamont'in şu sürrealist aforizmasında olduğu gibi tuhaf bir biçimde de olsa talihli bir biçimde ortak bir mekânda bir araya gelebilirler: "Bir dikiş makinesiyle bir şemsiyenin bir ameliyat masasında talihli karşılaşması kadar güzel."[21] Çin Ansiklopedisi'ndeki tasnifte ise böyle bir imkân yoktur.

Çin Ansiklopedisi'ndeki tasnifi özgün kılan, onun geçerli bilme yolları göz önüne alındığında anlaşılmaz görünmesidir. Dahası, bu tasnif bizim bilgimize kılavuzluk eden ve onu biçimlendiren normal koşulları karmaşık hale getirir. Foucault, Borges'in tasnifindeki 'anormal' niteliği tanımlar. Bu, tasnifin tuhaf bir biçimde yan yana koymasından kaynaklanmaz ama böylesi buluşmaların mümkün olduğu "ortak zemin"in kendisinin yok edilmiş olmasından kaynaklanır.

> "Şeyler burada öylesine farklı yerlere "yatırılmış", "konulmuş", "yerleştirilmiş'lerdir ki, onları kabul edecek bir mekân bulmak, onların her birinin altında ortak bir yer tanımlamak olanaksız hale gelmiştir."[22]

Foucault, Raymond Roussel'ın "Siyahlar Arasında" isimli öyküsünde geçen bir metafor olan, "işlem masası" metaforunu ödünç alır. İşlem masası, hem tuhaf rastlaşmaların ortak mekânıdır hem de "düşünceye, varlıklar üzerinde işlem yapmaya, düzene sokmaya, sınıflar halinde paylaştırmaya, bunların benzerlik ve farklılıklarının onun aracılığıyla işaret edildiği adsal gruplandırma yapmaya izin veren tablo"dur.[23] Çin Ansiklopedisi'nde bizden geri çekilen şey kelimenin öyküde taşıdığı anlamların her ikisidir.

Raymond Roussel'ın "Siyahlar Arasında" isimli öyküsünde şeyler ortak bir mekân (bilardo masası) üzerinde ama aynı zamanda kendini bir işlem masası olarak sunan, kelimeler ve şeyler arasındaki ilişkiyi düzenleyen mekânda bir araya gelirler. Öyküde kelimeler ve şeyler arasındaki ilişkiyi düzenleyen kodlar çözüldüğünde ilk başta okuyucuya tuhaf gelen kelimeler bir anda anlam kazanmaya başlar. İşlem masası tuhaf rastlaşmaları anlamlı hale getirebilir.

Kendi düşüncemizin içerildiği bakış noktasının dışında kalan Çin Ansiklopedisi karşısında "işlem masası" kayıp olduğundan ondaki "düzenler" keyfi, egzotik ama irrasyonel görünmektedir. O bizim düzen sistemimize bir "öteki" yi akla getirir: "Bizim için adlandırmayı, konuşmayı ve düşünmeyi olanaksızlaştıran kategorilere sahip seremonik, safi uzamsal bir ötekiyi. Tıpkı öyküde olduğu gibi masanın çevresinde dönüp durmaktayızdır. Foucault, heterotopia ile mekân ortaklığını yitirme ile (*atopia*) konuşma yeteneğini kaybetme (*aphasia*) arasındaki akrabalığı dikkat çekerken bu hali şöyle betimlemektedir: "Onları

21 Comte de Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, çev. Guy Wernham (New York: New Directions Publishing Corporation, 1966), 263.
22 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 15.
23 Foucault, a.g.e., 14.

sonsuzda biraraya toplamakta ve ayırmakta, çeşitli benzerlikleri bir araya getirmekte, en aşikâr olanı mahvetmekte, kimlikleri dağıtmakta, farklı kıstasları çalıştırmakta, huysuzlanmakta, yeniden başlamakta, kaygılanmakta ve sonunda endişenin kıyısına varmakta" oluşudur.[24] Kelimeler ve şeyleri "bir arada tutan"ın tahrip olduğu afazi hali, Borges'in *Funes Bellek* öyküsünde betimlenen, kahramının durumuna benzer:

> "Biz bir bakışta, bir masa üzerinde üç kadehi algılarız; Funes ise, asmayı, onu meydana getiren bütün yaprakları, filizleri ve üzüm tanelerini görürdü. 30 Nisan 1882 gününün şafağında güney yönündeki bulutların biçimlerini ezbere biliyor ve onları akıldan, yalnızca bir kere gördüğü İspanyol işi ciltli bir kitabın kabartma ebru desenini ya da Quebracho ayaklanmasından önceki gece Rio Negro'da bir küreğin çıkardığı köpüğün çizgileriyle karşılaştırabiliyordu.
> (...)
> Unutmayalım, o genel, Platonik düşüncelerden hemen hemen tamamen yoksundu. Sadece tür simgesi olan köpek'in birbirine benzemez, çeşitli boy ve boşta bir sürü köpeği kapsadığını kavramakta zorlanıyordu; üç ondörtte (yandan) gördüğü köpeğin üçü çeyrek geçe (önden) gördüğü köpekle aynı adı taşıması fikri de onu rahatsız ediyordu. Aynadaki kendi yüzü, kendi elleri, onları her görüşünde onu şaşırtıyordu. Swift, Lilliputların imparatorunun saatin yelkovanının hareketini ayrımsayabildigini anlatır; Funes, nesnelerin bozulmasını, dişlerin çürüyüşünü, yorgunluğun ağır ağır yaklaşmasını hiç kesintisiz olarak hissediyordu. Ölümün, rutubetin ilerleyişini farkediyordu.
> Çok-biçimli, anlardan oluşan ve neredeyse katlanılmaz derecede ayrıntılı bir dünyanın yalnız ve bilinçli bir izleyicisiydi.
> (...)
> "Ne ki, sanıyorum düşünmeyi pek beceremiyordu. Düşünmek farklılığı unutmak, genelleyebilmek, soyutlama yapabilmek demektir. Funes'in arı kovanı gibi dünyasında, sadece ayrıntılar, varlıklarını şiddetle dayatan ayrıntılar vardı."[25]

Foucault, bizim kendi kategorilerimizin de temel keyfiliğine işaret ederek şöyle der: "Üzerinde düşünülmüş bir tasnif ihdas ettiğimizde, her ikisi de evcilleştirilmiş veya içi saman doldurulmuş olsa bile, her ikisi de deliler gibi koşsa bile, hatta her ikisi de testiyi kırmış olsa bile, kedi ile köpeğin birbirlerine iki tazıdan daha az benzediklerini söylediğimizde, bunu *ondan hareketle tamamen kesin bir şekilde belirleyebildiğimiz taban nedir*? Bu kadar çok farklı ve benzer şeyi hangi kimlikler, benzerlikler, benzetmeler mekânına göre, hangi "tablo" nun üzerinde dağıtma alışkanlığını edindik?"[26]

Kendi tablomuzda da tasnifin geçerliliğiyle ilgili tam bir kesinlik yoktur. Tasnif, özdeşlik, benzerlik ve yakınlıklar sistemi tesis eden bir masa varsayar. Ama buradaki tutarlılık "ne apriori ve zorunlu bir ardışıklık tarafından belirlenir ne de dolaysız hissedilebilir içe-

24 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 16.
25 Borges, *Bellek Funes*, 101-104.
26 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 17.

rikler tarafından dayatılan bir tutarlılıktır."[27] Foucault benzerlilik ve farklılığı dile getimek için zorunlu olan önsel ölçütün bir kültürün temel kodları olduğunu söyler: "Bir kültürün temel kodları –onun diline, algılama şemalarına, alışverişlerine, tekniklerine, değerlerine, uygulamalarının hiyerarşisine hükmedenleri-, daha işin başında, her insan için, karşılaşacağı ve kendini onların içinde bulacağı ampirik düzenleri saptar."[28] Bilimsel teoriler veya filozofların yorumları, genelde neden bir düzen olduğunu, bunun hangi yasaya boyun eğdiğini, hangi ilke sayesinde fark edilebildiğini, hangi nedenden ötürü başka biri değil de bu düzenin yerleşik hale geldiğini açıklamamaktadır."[29]

II. BAŞKA MEKÂNLARA DAİR

Foucault için mekânı önemli kılan onun "herhangi bir ortaklaşa yaşamın biçimi" için temel olmasının yanı sıra "herhangi bir iktidar uygulaması için de temel" olmasıdır.[30] Foucault'nun üç büyük mekân çalışması, Akıl Hastenesi, Klinikler ve Hapishane, bir ayna gibi bizi kendimize, bulunduğumuz yere geri getiren "başka mekânlara" ilişkin çalışmalardır. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda onsekizinci yüzyılın sonlarında hapishanelerin, okulların, fabrikaların ve bahriye hastanelerinin mekansal dağıtımının dört ilkesini verir ama ayrıntılı ve karmaşık mekânsal düzenlemeler üzerine yoğunlaşmasına karşın, kurumlar alanında heteretopya adını anmaz.[31] Foucault her ne kadar bu çalışmalarında heteretopya terimini kullanmasa da Başka Mekânlara Dair'de bu disiplin mekânlarını birer heteretopya örneği olarak ortaya koyacaktır. Bu çalışmalar insan varlıklarını öznelere dönüştüren nesnelleştirme tarzlarıyla ilgilidir. Burada hapishane, klinikler ve hapishane öznenin, bizzat kendi içinde ya da başkaları tarafından bölünerek, deli ve akıllı, hasta ve sağlıklı, suçlular ve 'iyi çocuklar' olarak nesnelleştirildiği mekânlardır.[32] Foucault'ya göre disiplin, "her şeyden

---

27 Foucault, a.g.e.

28 Foucault, a.g.e.

29 Foucault, a.g.e 18.

30 Michel Foucault, "Space, Knowledge, and Power" içinde *Power: Essential Works of Foucault*, III, Ed. Paul Rabinow & James D. Faubion, çev. Robert Hurley (New York: The New Pres, 2001), 361.

31 Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda "Dağıtımlar Sanatı" başlıklı bölümde, bir eylemin mekân içinde dağıtılması işinde kullandığı dört teknikten sözeder. a)Disiplin bazen türdeş olmayan ve kendi üzerine kapalı olan bir alanın özelleştirilmesini talep eder, yatılı okullar, kışlalar, fabrikalar gibi. b) disiplim mekânı, dağıtıma tabi tutulacak ne kadat beden ve unsur varsa onu parsellere ayırmaya yöneliktir, daima hücreseldir. c) İşlevsel yerleşimler kuralı disipline yönelik kurumlarsa, mimarinin genel olarak birçok kullanıma uygun ve hazır olarak bıraktığı bir mekânı yavaş yavaş düzene sokacaktır. Belirgin mekânlar yalnızca gözetim altına tutma, tehlikeli iletişimleri kopartma ihtiyacına cevap vermek için değil, aynı zamanda yararlı bir mekân yaratmak için de tanımlanmaktadır. Bu süreç hastanalerde, özellikle ordu ve bahriye hastenelerinde oldukça açık ortaya çıkmaktadır. d) Disiplinede unsurlar aralarında değiştirilebilir niteliktedir, çünkü bunların her biri bir dizi içinde işgal ettiği yerle ve onu ayıran açıklıkla tanımlanmaktadır. Burada birlik ne alan (egemenlik birimi), ne yer (yerleşme birimi) değil de *mertebe* olmaktadır.

32 Hubert Dreyfus & Paul Rabinow., *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (Chicago: University of Chicago Pres, 1983), 208-9.

önce, mekânın analizidir; o mekân aracılığıyla bireyselleşmedir, tasnif ve bileşimlere izin veren bireyselleşmiş bir mekânda bedenlerin yerleştirilmesidir"[33] İlk büyük disiplin işlevlerinden biri, karmaşık, yararsız veya tehlikeli kalabalıkları düzenli çokluklar haline dönüştüren "canlı tablolar"ın oluşturulmasıdır.

Foucault, içinde bulunduğumuz dönemin zamandan daha çok mekân ve mekânsal ilişkilerin önem kazandığı bir dönem olduğunu söyler: "Eşzamanlının dönemindeyiz, yan yana koyma dönemindeyiz, yakın ve uzak döneminde, yan yananın, kopuk kopuğun dönemindeyiz. Bence, dünyanın kendini, zaman boyunca gelişen uzun bir ömürden ziyade, noktaları birbirine bağlayan ve kendi yumağını ören bir ağ gibi hissettiği dönemdeyiz. Belki de, günümüzün polemiklerini yönlendiren kimi ideolojik çatışmaların, zamanın inançlı evlatlarıyla mekânın kararlı sakinleri arasında cereyan ettiği söylenebilir."[34]

Mekânın da bir tarihi vardır. Foucault'ye göre ortaçağda hiyerarşik yerler bütünü olarak, bir yere yerleştirilmenin mekânı olarak anlaşılırken, bu anlayış Galileo ile birlikte parçalanmış ve yerini uzam almış, günümüzde ise uzam yerini mevkie bırakmıştır. Mevki, "noktalar ya da unsurlar arasındaki yakınlık ilişkileriyle" tanımlanır ve "biçimsel olarak bu ilişkiler, diziler, ağaçlar, kafesler olarak betimlenir."[35]

Mevki sorunu çağdaş teknikte ve daha somut bir biçimde demografi terimleriyle insanların karşısına çıksa da bu sorunu daha çok önemli kılan onun "belirli bir durumda belirli bir amaca ulaşmak için hangi yakınlık ilişkilerinin, insani unsurların hangi depolama, dolaşım, saptama, sınıflandırmalarının tercihen akılda tutulması gerektiğini bilme sorunu" olmasıdır.[36]

Günümüzde mevki mekânında yaşasak da mekân ortaçağdaki kalıt kutsallıktan pratikte henüz tamamen arındırılmış değildir, hala dokunulmazlığını koruyan özel mekânla kamusal mekân arasında, aile mekânı ile toplumsal mekân arasında, kültürel mekân ile yararlı mekân arasında, boş vakit mekânı ile çalışma mekânı arasındaki karşıtlıklar hala açıkça belli olmayan bir kutsallaştırmaya yöneltirler.

Foucault'ye göre içinde yaşadığımız mekân heterojen bir mekândır. "İçine bireylerin ve şeylerin yerleştirildiği bir boşluk içinde yaşamıyoruz... [B]irbirine asla indirgenemez olan ve asla üst üste konamayan mevkiler tanımlayan bir ilişkiler bütünü içinde yaşıyoruz."[37] Foucault, farklı farklı mevkilerin, onları tanımlayan 'ilişkiler bütünü'nün, 'ilişkiler ağı'nın ne olduğunu bakarak tanımlanabileceğini söyler.

Foucault'yu tüm bu mevkiler içinde ilgilendiren "tüm diğer mevkilerle ilişkide olmak gibi ilginç bir özelliği olan; ama belirttikleri, yansıttıkları ya da temsil ettikleri ilişkiler

---

33 Michel Foucault, 'The Incorporation of the Hospital' içinde Jeremy W. Crampton, Stuart Elden, *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography,* (Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2007), 147.

34 Michel Foucault, "Başka Mekânlara Dair" içinde *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden, O. Akınhay (, İstanbul Ayrıntı Yayınları, , 2000), 292.

35 Foucault, *Başka Mekânlara Dair*,.293.

36 Foucault, a.g.e.

37 Foucault, a.g.e., 294.

bütününü erteleyen, etkisizleştiren ya da tersine çeviren mevkilerdir."[38] Tüm diğer mevkilerle bir anlamda ilişkili olan, yine de tüm diğerlerini yadsıyan mevkiler iki türdür: i) Ütopyalar; ii) Heterotopyalar.

Ütopyalar gerçek yeri olmayan mevkileri, esas olarak gerçekdışı olan mekânları tanımlamakla birlikte bunlar, "toplumun gerçek mekânıyla doğrudan ya da tersine dönmüş, genel bir analoji ilişkisi sürdüren mevkilerdir."[39] Heterotopyalar ise "bütün kültürlerde toplumun kurumlaşmasında yer alan ve karşı mevki türleri olan, fiilen gerçekleşmiş ütopya türleri... bir yere yerleştirilmiş olsalarsa bütün yerlerin dışında olan yer çeşitleridir."[40] Bu yerler, yansıttıkları ve sözünü ettikleri tüm mevkilerden kesinlikle farklı olmaları bakımından ütopyalardan ayırarak heteretopya olarak adlandırır. Heterotopyalar, i)kriz heterotopyaları ve ii)sapma heterotopyaları olarak ikiye ayrılır.

Kriz heterotopyaları "toplum karşısında ve insanların içinde yaşadıkları insani ortamda kriz durumunda bulunan bireylere ayrılmış ayrıcalıklı, kutsal ya da yasak yerler" olarak tanımlanır.[41] Sapma heterotopyaları ise "davranışı, ortalama ya da istenen norma göre sapma olan insanların içine yerleştirildikleri yerler" olarak tanımlanır.[42] Bunlara ek olarak ikisinin de sınırları dâhilinde olan huzurevleri gibi yerler de vardır.

Foucault, heteretopyaların çok çeşitli biçimler alabileceğini mutlak anlamda evrensel, her insan grubu için değişmez olmadığını belirttikten sonra heteretopyaların ilkelerini saptar:

1.Farklı biçimlerde açığa çıkmış olsalar da, heterotopya oluşturmayan tek bir kültür yoktur.[43]

2. Bir toplumun, tarihi boyunca, varolan ve varolmaya devam eden bir heterotopyayı çok farklı biçimde işletebilir. Her heterotopyanın toplum içinde belirgin ve kesin bir işlevi vardır ve aynı heterotopya, içinde bulunduğu kültürün eşzmanlılığına göre, şu ya da bu işlevi edinebilir.[44]

3.Heterotopya, birçok mekânı, birçok mevkii kendi içlerinde bağdaşmaz olan birçok mekânı tek bir gerçek yerde yan yana koyma gücüne sahiptir.[45]

4. Heterotopyalar, genellikle zamanın bölünmesine bağlıdırlar, yani katışıksız simetriyle, heterokroni diye adlandırılabilecek şeye açılırlar; insanlar geleneksel zamanlarıyla bir tür mutlak kopma içinde olduklarında heterokroniler tam olarak işlemeye başkar, böylece, mezarlığın son derece heterotopik bir yer olduğu görülür, çünkü mezarlık, bir birey için yaşamın kaybı anlamına gelen ve yok olmaya, silinmeye devam ettiği o yarı ebedilik olan bu garip heterokroniyle başlar.[46]

---

38 Foucault, a.g.e., 295.
39 Foucault, a.g.e.
40 Foucault, a.g.e.
41 Foucault, a.g.e., 296.
42 Foucault, a.g.e., 297.
43 Foucault, a.g.e., 296.
44 Foucault, a.g.e., 297.
45 Foucault, a.g.e., 298.
46 Foucault, a.g.e., 299.

5.Heterotopyalar her zaman bir açılma ve kapanma sistemi gerektiriler; bu, heterotopyaları hem tecrit eder hem de nüfuz edilebilir kılar.[47]

6. Geri kalan mekân açısından da bir işleve sahiptir. Bu işlev, iki aşırı uç arasında yayılır. Ya bir yanılsama mekanı yaratarak, insan yaşamının bölümlere ayrıldığı tüm mevkileri, tüm gerçek mekanı daha bir yanılsama olarak teşhir ederler....Ya da tersine, bizim mekanımız ne kadar düzensiz, ne kadar kötü yerleştirilmiş ve karmakarışık ise o kadar mükemmel, o kadar titiz, o kadar düzenli olan öteki bir mekan, öteki bir gerçek mekan yaratırlar. Bu, yanılsamanın değil; ödüllendirmenin heterotopyası olur ve bazı koloniler az da olsa bu işlevi görmüş olabilirler.[48]

Foucault'ya göre heteretopyaları kateden ve onlarda ikamet eden ve bulunduğu yere gere dönen farklı özneler arasında birtakım ilişkiler ve birbirine müdaheleler olduğu kuşkusuzdur, ama karşımızdaki özne her seferinde aynı türde özne değildir. Her örnekte kendisiyle farklı bir ilişki biçimi kuran, her örnekte farklı bir biçim sergileyen bir özne karşımıza çıkar.[49]. İktidar özneleri bir lokasyonla bireyselleştirse de bu lokasyon onlara sabit bir pozisyon vermez aksine onların bir ilişkiler ağı içine dağıtır ve dolaştırır."[50]

Davranışı, ortalama ya da istenen norma göre sapma olan insanların içine yerleştirildikleri yerler, hayali Çin Ansiklopedisi'nin tasnifinde masalsı varlıklara ayrılan yere benzer. "Çin ansiklopedisi tam da onlara ayrı bir yer ayırmış olmakla birlikte, bunların etrafa yayılma güçlerini sabitleştirmiş olmaktadır, ansiklopedi tamamen hakiki hayvanları yalnızca hayal âleminde yaşayanlardan özenle ayırmaktadır. Tehlikeli karışımlar devre dışı bırakılmışlardır; masallar en yüce yerlerine ulaşmışlardır."[51] Foucault'ya göre Çin Ansiklopedisi'nde böyle bir ayrımı olanaksız kılan bu düzenlemede varlıkların birbirinden ayrılmasını sağlayan boş mekânın varolmamasıdır. Öte yandan, disipline yönelik taksonomi biçimleri olarak heterotopyalar ve normal mekânlar ayrımını olanaklı kılan, onların birbiriyle değiştirilebilir öğeler olmasıdır. Çünkü her biri işgal ettiği yerle ve onu ötekilerden ayıran boşlukla tanımlanır ve 'başka'sını dışlayarak kendisini dolaylı olarak kurar. Böylelikle heterotopyalar "aynı" ve "öteki"nin buluşma mekânı olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda heterotopyaların ayırt edici özelliği, bir özgürlük ve direnç mekânı olması değil başka türden deneyimlere olanak sağlayabilecek imgesel bir alan açmasıdır.

Kaynakça

borges, J. L., "The Analytical Language of Wilkins" içinde Other Inquisitions 1937*1952. Çev. R. Simms. Texas: University of Texas Pres, 1975.

Borges, J. L., "Bellek Funes", içinde Gölgeye Övgü.Çev. Münir H. Göle. İstanbul:

47 Foucault, a.g.e., 300.

48 Foucault, a.g.e., 301.

49 Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği," içinde *Özne ve İktidar,* çev. I. Ergüden, O. Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 234.

50 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 180.

51 Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 12.

İletişim Yayınları, 1992.
Comte de Lautréamont, Les Chants de Maldoror. Çev. Guy Wernham. New York: New Directions Publishing Corporation, 1966.
Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul, Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago, University of Chicago Pres, 1983.
Foucault, Michel. Power: Essential Works of Foucault, III, Ed. Paul Rabinow & James D. Faubion, çev. Robert Hurley, New York: The New Pres, 2001.
Foucault, Michel. Kelimeler ve Şeyler. Çev. M. Ali Kılıçbay, 4. Basım. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013.
Foucault, Michel. Hapishanenin Doğuşu. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
Foucault, Michel. 'The Incorporation of the Hospital' içinde Ed. Jeremy W. Crampton, Stuart Elden, Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography.Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2007.
Foucault, Michel. "Başka Mekânlara Dair," içinde, Özne ve İktidar. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
Heidi Sohn, Heterotopia: anamnesis of a medical term, içinde Heterotopia and the City, Ed. Michiel Dehaene & Lieven De Cauter. New York: Routledge, 2008.
Dorlands Illustrated Medical Dictionary, Philadelphia: Elsevier Saunders: 2004.
Roussel, Raymond."Among the Blacks" [Siyahlar Arasında], çev. Ron Padgett. Avenue B, Bolinas, CA, 1988.

Koinonia kavramı ve politik eylemin doğası

Melike Durmaz

Çağdaş politik yapı ve sistemleri, politik olanın işlevinin gerçekleştirilmesi ve bu işlevin farkındalığına sahip olma anlamında bizleri bir ikilem ile karşı karşıya bırakıyor. Politikaya ilişkin kavram ve nesneler kaynağını insan yaşamının içinde bulurken, bir etkinlik ve eylem olarak politika ile insan yaşamı arasında ise büyük bir mesafe ortaya çıkıyor. Kamusal yaşamı ve bir diğeriyle olan ilgi ve ilişkimizi büyük ölçüde etkileyen bu ikilemin birkaç farklı nedeni ele alınabilir. Ancak bu nedenler kaynağını çağdaş devlet ve iktidar yapısı ile birey ve onun yaşamı arasında ortaya çıkan bu mesafede buluyor. Buna bağlı olarak bu "mesafe" politikanın ve politik olanların "ötekileşme"sini kaçınılmaz kılıyor. İnsansal bir etkinlik olarak politikaya ve politik olanlara ilişkin bu mesafe ve ötekileşme olgusunun, öte yandan, politika felsefesi ve politika bilimi tarafından ele alınan birçok güncel problemin de kaynağı olduğu çok açık. Bu mesafe ve ötekileşme, yani politik yapının bireyin yaşamına dışsallığı, bir yandan, bu yapının temel özelliği olduğundan, güncel sorunları ele alış biçimimiz temelinde hep bu mesafeyi aşma amacını gütmekte. Politik yapı ve bu yapının birey için "öteki" olması, bir etkinlik olarak politikanın da bireye ötekileşmesi ve uzaklaşması anlamına geliyor. Kamusal alanda bu mesafe ve ötekileşme kendini temsil sorunu, özgürlükler, devletin bireye uyguladığı sınırlar gibi sorunsallarla gösterirken, gündelikliğin içinde ise bu bizleri politika etkinliğinin "ulaşılamazlığı" yanılgısı ile karşı karşıya bırakıyor.

Politikanın ulaşılamazlığı yanılgısı, en temel biçimiyle insan yaşamının, iyi bir insan yaşamının elde edilmesine yönelik bir çaba olan politikanın, insan yaşamındaki yeri ve işlevini algılayışımızı ve buna ilişkin farkındalığımızı biçimlendirmekte. Öte yandan bu, yeni dünya düzeni ile birlikte alanı daraltılmış ve sınırlandırılmış olan politikanın, tekillere, başka bir deyişle politikanın nesnelerine indirgenmesine ve onun insan yaşamının bütü-

nüne ilişkin bir alan olduğunun unutulmasına neden oluyor. Politikanın yalnızca rejim, iktidar veya ekonomik yapıya ilişkin bir alan olarak ele alınması politikanın ulaşılamazlığı olgusunu ortaya çıkarıyor. Oysa politika tüm bu yapıları kapsamakta, bu yapıların kendileri ise politikayı imlemektedir. Ancak politikanın kendisi bu öğelerin yalnızca birine veya birkaçına indirgenip bu yapıların kendileriyle eşdeğer tutulduğunda politikanın ve politik eylemin insan yaşamındaki işlevi gözardı edilmektedir. Bu indirgemeci yaklaşımın - kimi zaman zorunlu kalınan bir yaklaşım - sonucunda temelsiz bir ayrım ile karşı karşıya kalıyoruz: "politika" ve "siyaset" ayrımı. Bir yanda belirli kişi veya toplulukların çıkarlarını gözeten olarak alınan, dolayısıyla negatif ve aşağı bir imleme sahip olan politika, diğer yanda bütüne yani toplumun kendisine ve onu oluşturanlara ilişkin olarak alınan, pozitif ve daha derin bir imleme sahip olan siyaset.

Kavramları durumlara adapte etme kaygısı ile gerekli olduğu düşünülen bu ayrım, politika ile bireyin yaşamı arasındaki mesafeyi büyütmekte ve bu mesafenin kendisi gündelik hayatlarımıza kadar uzanan önemli bir soruna işaret etmektedir. Ayrımın kendisine ilişkin bu gereklilik yanılsaması sözü edilen indirgemeci yaklaşımın bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. İçinde bulunduğumuz güncel kriz tam da bu noktada başlıyor; politik olanın uzaklaşması, yabancılaşması ve ötekileşmesi de bu indirgemede yatıyor. Bu kriz nedeniyledir ki politikanın iyi bir insan yaşamını elde etme çabasını imleyen işlevinin ve onun temelini oluşturan "bir diğeriyle birlikte olmaklık"ın (*koinonia*) üstü örtük kalıyor. Politikanın tekillere indirgenmesi sonucunda ortaya çıkan "politika" ve "siyaset" ayrımı, biri genele ilişkin ve pozitif diğeri bireysel ve tekile ilişkin ve negatif bir değere sahip iki ayrı alanın olduğu yollu bir yanılsamaya yol açması nedeniyle, birey ile politika ve politik olanlar arasındaki mesafeyi besliyor, büyütüyor. Bu güncel kriz, bir yandan, politikanın ona veya onlara indirgendiği şeyler konusunda bakışımızın gitgide körelmesine yol açıyor. Zira politik olanı ele alırken onu kimi temel öğelerinden bağımsız düşünememekteyiz. Bir başka ifadeyle, politik olanla ilgi ve ilişkimiz hep bir şey üzerinden – iktidar üzerinden, devlet üzerinden, rejim üzerinden, haklarımız ve özgürlüklerimiz üzerinden – gerçekleşmekte. Ancak varolan mesafe ve ötekileşme sonucunda, öğelerinden bağımsız olarak politika etkinliğinin ne olduğunun farkındalığı gün geçtikçe yitirilmekte. Bu farkındalığın yitirilmesi toplumsal yaşamın içerisinde bir birey ve kişi olarak kendi duruşumuza ilişkin bakışımızı da büyük ölçüde sınırlandırıyor.

Bakışımızı bu sınırlardan kurtarmak için politikanın ve politik eylemin yapısının yeniden ele alınması gerekmekte. Bunun için öncelikle bakışımızı politikanın nesnelerine değil, bir eylem, bir etkinlik olarak politikanın kendisine ve kavramsal olarak "politika"nın neyi imlediğine; yani kavramın kökenine yöneltmeliyiz. Zira güncel problematiklerin kaynağına ilişkin farkındalığın içselleştirilmesi kavramın kendisine bakmayı, "politika nedir?", "politik olan nedir?" sorularını sormayı gerektiriyor. Peki, politika nedir? Politika, bir diğeriyle birlikte olmaklığımızı ve bir diğeriyle birlikte dahil olduğumuz iyi bir yaşama ulaşma çabasını imleyen insansal bir etkinliktir. İnsansal bir etkinlik olarak politika ve insanın politik bir canlı olması, her defasında ve farklı biçimlerde "bir diğeriyle birlikte olmaklığımıza" gönderide bulunuyor. Bu birlikteliği, elbette, aynı amaç ve çıkarlar altında ortaya çıkan

bir birliktelik olarak ya da yanyana dizilmiş bir insan topluluğu olarak ele almak yanlış olacaktır. Bu birliktelik, *koinonia* öncelikle, insanın yaşam içinde temel varolma tarzı olarak ele alınmalı; çünkü politika, hem kavramsal hem de pratik olarak daima bir insan birlikteliğini temelinde barındırmakta. Zira politik olanlar bir diğeriyle ilgi ve ilişkimizde ortaya çıkmakta. Bir diğeriyle birlikte olmak, öte yandan, yalnızca toplumun diğer bireyleriyle birlikteliğimizi değil, devletle ve onun sınırlarıyla, iktidarla, yasayla birlikteliğimizi de imlemektedir. Bu anlamda *koinonia* kavramı politikanın temelini oluşturmaktadır. Bu noktada ele alınacak olan da bu birlikteliğin yapısı, bu birlikteliğin nasıl kurulduğu olacaktır; çünkü politik olanın ve politik etkinliğin neliği tam da bu birlikteliğin nasıl kurulduğuyla ilgilidir.

Bu çalışmada, *koinonia* kavramı, politikanın ve politik olanların temelini oluşturması bakımından, Grek kökeni içerisinde ele alınacaktır. Bu noktada Aristoteles'in politikaya ilişkin görüşleri, hem kavramsal hem de pratik düzlemde ele alındığında, kavramın kendisine ve politikanın - politik olanın ne olduğuna ilişkin önemli ayrım ve temellendirmeleri barındırmakta. Zira Aristoteles için politika, onun içinde insanların yaşama dahil olduğu bir etkinlikler bütünüdür. Öte yandan politik olma, insanın doğasında, onun insanlığı anlamında, varolan temel bir olanaktır. İnsana ilişkin bu genel Grek bakışı, Aristoteles'in etik ve politikaya ilişkin görüşlerinde en açık biçimiyle ifadesini bulmaktadır. Burada kavram olarak "siyaset" yerine "politika" kullanılmasının nedeni de Aristoteles'in politikaya ilişkin temel belirlemelerini korumak ve kavramın Grek kökenine göndermede bulunmaktır. Zira Aristoteles politikanın ne olduğunu en temel haliyle ortaya koyarken insan yapısının ve insan yaşamının kendisinden yola çıkar. Aristoteles insanı, onun *koinonia*'sı içinde yani bir diğeriyle birlikteliği içinde ele alır; insan doğası gereği (*physei*) politik bir canlıdır. Etik ve politikanın Aristoteles'teki içiçeliği bu birlikteliğin insanın yapısında doğal olarak varolan bir belirlenim olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu bağlamda, ilk bölümde Aristoteles'in insan yapısını ele alış biçimi, "insanın doğası gereği politik bir canlı olması", bir etkinlik olarak politikanın doğası ve tüm bunlara temel oluşturan *koinonia* kavramı ele alınacaktır. Aristoteles kavramın kendisi üzerine ayrı bir araştırma yürütmez, o yalnızca farklı *koinonia* biçimlerini ele alır. İnsan doğası gereği politik bir canlı olduğundan, onun bir diğeriyle birlikteliği pratik yaşamın kendisi içinde temellenir. *Koinonia*'nın yapısını ve kavramın içeriğini ayrıntılı biçimde inceleyen ise Martin Heidegger olacaktır. Heidegger, 1924 yılında Marburg'da vermiş olduğu derslerden oluşan *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*'nin (Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları) ikinci bölümünde bu birlikteliği, insanın politik bir canlı oluşunu (*zoon politikon*) ve bu birlikteliğin nasıl kurulduğunu, *logos* (konuşma) temeli üzerinden açımlamaktadır. Bu çalışmanın ikinci bölümünde ise bir etkinlik olarak politikanın kendisi üzerine düşünmeyi ve bu etkinliğin başlatıcı ilkesi olarak ele alınacak olan *koinonia* kavramının ve *koinonia*'nın onda kurulduğu *logos*'un Heidegger tarafından nasıl ele alındığı incelenecektir. Zira Heidegger'in incelemesi, *koinonia* kavramının politikaya ve politik olana nasıl temel oluşturduğuna ve *logos* temeli üzerine inşa edilen bu birlikteliğin yapısına ilişkin hem Aristoteles'i daha iyi anlamak hem de politik olanın kökenini açık kılmak anlamında önemli bir yol göstericidir.

I. İNSANIN DOĞASI GEREĞİ POLİTİK BİR CANLI OLMASI VE POLİTİK BİRLİKTELİK

Politika, daha önce de belirtildiği gibi, iyi yaşamın elde edilmesine yönelik pratik bir çabadır. Aristoteles için insanın doğasını gerçekleştirebilmesi ancak "politik birliktelik" (*koinonia politike*) ile mümkündür. İnsanın doğasını gerçekleştirebilmesi, kendi yapısında insan olması bakımından ona özgü olan olanakları fark etmesi ve bunları gerçekleştirebilmesi anlamına gelmektedir. Bu da politikanın kendisi olan pratik yaşam ile mümkündür. Buna bağlı olarak pratik yaşam, insan yaşamının kendisini ve ona özgü olan olanakların bütününü imler. İnsanın pratik yaşamının kendisini oluşturan politika, insan yaşamını, iyi yaşamı imlediğinden Aristoteles, *koinonia politike*'yi insana özgü olan olanakların en iyi biçimde gerçekleştirilebileceği birliktelik formu olarak belirler. Politik birliktelik *polis* (şehir devlet) ile birlikte giden, tüm diğer birlikteliklerin sonu, amacı ve kapsayıcısı olan birliktelik formudur. Politik birliktelik *polis*'in kendisidir ve Aristoteles'te *polis*, insansal iyiyi korumak adına bireyi sınırlandırmaz, aksine bireyin insan olma anlamında kendine özgü olanı ve bu özgü olanı gerçekleştirmesini sağlayacak olanağı fark etmesine izin verir.

Günümüzde devletin sınırları ve iktidar ilişkinin yapısı sorgulanırken, Aristoteles insana özgü olanakların gerçekleştirilebilmesi için en uygun rejimin hangisi olduğunu araştırmaktadır. Zira *polis* ve onunla birlikte giden politik birliktelik, insana özgü olanın gerçekleştirildiği yer olduğundan, Aristoteles için soru konusu olan, insana özgü olanın gerçekleşmesini ve insansal iyinin korunmasını sağlayacak olan en iyi *polis* tarzının hangisi olduğudur. Günümüzde ise, devlet ile toplum ve birey arasında bir mesafe söz konusu olduğundan, bir aracı olarak devletin sınırlarının ve birey üzerindeki gücünün temellendirilmesi istenir. Oysa Aristoteles için *polis* ve politik birliktelik bir aracıdan çok insan doğasının temelidir. O'nun *polis* ve politik birlikteliği insansal iyiye yönelen, bireylerinin aktif bir şekilde orada yaşama dahil olduğu ve böylece insana özgü olanın, insanın insanlığı bakımından yapısında varolan olanakların fark edilmesi ve elde edilmesine izin veren bir yapı olarak ele almasının nedeni de budur. Zira Aristoteles için insansal iyi ve iyi bir yaşamın elde edilmesi ancak ve ancak politik birliktelik içerisinde, *polis*'te aktif bir biçimde yaşama dahil olarak gerçekleşir.

Aristoteles için iyi bir yaşam bir diğerleriyle birlikte olan bir yaşamı gerektirir; insanın politik bir canlı olması da bu anlama gelmektedir. Bu "bir diğeriyle birlikte olmak", insanın yapısında varolan bir olanaktır. İnsan *physei* (doğası gereği) politik bir canlıdır. Buradaki *physei* ifadesi bir zorunluluğu ifade etmez; bu, insanın yapısında bulunan, ne ise o olan bir olanağı imlemektedir; insan doğası gereği diğerleriyle birlikte olma, *polis* içinde olma olanağını taşır. Bu olanağın kendisi ise insanın "nasıl" varolduğunu, "hangi tarzda" varolduğunu imlemektedir. Politik bir canlı olarak insan için bir *polis*'in üyesi olmak, onun yapısında varolan temel belirlenimini yani politik olmayı gerçekleştirmesi, *koinonia*'yı kurması ve ele alması; yani insan olma anlamında yapısında bulunanı gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Zira politik olanın kendisi bir diğerini ve bu diğeriyle sürekli olarak kurulan ve bir etkinlik halini imleyen bir ilgi ve ilişkiyi gerektirir.

Aristoteles farklı birliktelik türlerini ele almaktadır ancak onun araştırmasını yoğunlaştırdığı birliktelik tarzı politik birlikteliktir. Aristoteles *Politika* eserinin I. Kitabına şöyle başlar: "Her *polis* bir tür *koinonia*'dır"[1]. *Polis* farklı tarzdaki insan birlikteliklerinin sonu ve amacı (*telos*) olma özelliği taşıyan bir yapıdır. Buna bağlı olarak Aristoteles, bu yapıyı oluşturan tekleri belirlemek ve bu yapının doğal (*physei*) bir yapı olduğunu ortaya koymak adına farklı *koinonia* biçimlerini ele almaktadır. Bu anlamda *Politika*'nın I. Kitabında ele alınan ilk *koinonina* biçimi kadın ve erkeğin birlikteliğidir. Amaç ve nitelikleri doğrultusunda birbirleriyle farklılık gösteren *koinonia* biçimleri yanında bu tarzdaki birliktelik içgüdüsel bir özelliği de barındırır. Bundan sonra ele alman birliktelik biçimi ise köle-efendi birlikteliğidir ki bu iki birliktelik biçimi *oikia*'yı (ev) oluşturur. Birçok evin birlikteliğinden *kome* (köy) birçok köyün birlikteliğinden ise *polis* oluşmaktadır. İfade edilen tarzdaki tüm bu birliktelik biçimleri doğal olarak (*physei*) olarak varolduğundan, Aristoteles politik birlikteliği imleyen *polis*'in de doğal olarak varolduğunu belirtir. Ancak tüm bu birliktelikle-rin ve dolayısıyla *polis*'in doğal oluşumlar olması temelini insanın doğası gereği politik bir canlı olmasında bulmaktadır. Dolayısıyla politik birlikteliğin yapısını anlamak, politik bir canlı olarak insanı ve insan olması bakımından ona özgü olanı anlamayı gerektirmektedir. Nitekim *Nikomakhos'a Etik* eserinde Aristoteles'in ortaya koyduğu da budur; bir diğeriyle birlikte olmaklığı içinde insanın pratik yaşamı. İnsana özgü olan ise insanın doğası gereği politik bir canlı olmasında, bir başka ifadeyle *koinonia*'da somutlaşmaktadır. Bu anlamda *koinonia* kavramı Aristoteles'in etik ve politikaya ilişkin görüşlerinin temelini oluşturur; çünkü Aristoteles tekil olarak bireyi değil, bir diğeri ile birlikte olmaklığı içinde insanı ele alır. Öte yandan Aristoteles, kavramın imlediği şeyi insana özgü olan ve doğası gereği öyle olan bir varolma tarzı olarak ele aldığından, O'nun insanı ele alış biçimi ve *koinonia* kavramı, bir etkinlik olarak politikanın nasıl algılanması gerektiği ve politikanın işlevi konusunda günümüze kadar uzanmayı başarabilen önemli bir ipucunu içermektedir.

Bu noktada, *koinonia*'nın yapısının kavramın genel anlamı bakımından ele alınması gerekmektedir. Nitekim Aristoteles insana özgü olanın ortaya çıktığı birliktelik biçiminin özellikle politik birliktelik olduğunu belirtse de tüm bu birlikteliklerin temelinde ortak olan bir yapı söz konusu. Öncelikle şunun belirtilmesi gerekiyor: *Koinonia*'nın kendisi, kurulan ve aktif bir süreçtir. Aristoteles'te pratik yaşamın ve politikanın erdemlerle, özellikle karakter erdemleriyle birlikte gitmesinin nedeni de bu sürecin yapısal özelliğinde yatmakta. *Koinonia* kavramının genel olarak anlamlarına bakıldığında - 'katılım, birliktelik, ortaklık, bir ortaklığa dahil olma, karşı taraf ile bir şeye dahil olma' - bu sürecin yapısı kendini göstermekte. Burada dikkate değer olan, sözcüğün farklı ifadelerine karşın, her defasında bir 'öteki' ve en az iki tarafın dahil olduğu aktif bir durumun ifade edilmesidir. Dolayısıyla kavramın imlediği tüm bu ifadeler aynı zamanda bir eylem sürecini de barındırmaktadırlar. Bu yapısal özellik ise kendini *logos*'ta açığa çıkarıyor; yani *koinonia*'yı kuran bir yapı söz konusu. Bu yapının kendisi insanın temel bir özelliğidir: insanın konuşmaya iye olan bir

1 Aristoteles, *Politics*, çevirmen: Joe Sachs, (Newburyport, Focus Publisihing, 2012), I. Kitap, 1252 a1.

canlı olmasıdır. Zira insanın diğer toplu halde yaşayan canlılardan, söz gelişi arılardan daha politik olmasının nedeni insanın iye olduğu *logos* ve onun yapısıdır.

Aristoteles insan yaşamını *logos*'a iye olan bir varolanın pratik yaşamı"[2] olarak belirlemekte. Bu bağlamda Aristoteles'e göre *logos* insanı diğer canlı varlıklardan ayıran bir işleve sahiptir. İnsanın doğası gereği politik bir canlı olması anlamında ele alındığında, *polis*'i ve politik birlikteliği oluşturan insanın dile taşıdığı, dilde ifade ettiği ve ilettiği şeye ilişkin birlikteliktir. İnsana özgü olan ise onun, diğer canlılardan farklı olarak iyinin ve kötünün, adil olanın ve adil olmayanın algısına sahip olan olarak bu ve bu tarzdaki şeyleri dile taşımasında yatmaktadır. Aristoteles "bir birlikteliğe giremeyen ve bir *polis*'e üye olmayan birinin ya insanlığında düşük ya da tanrı" olduğunu ifade eder. Bu ifadede vurgulanmak istenen bir *polis*'e üye olma zorunluluğundan çok, insana özgü olanın dile taşmanda olduğudur. Buna bağlı olarak bir *polis*'e üye olamamak, olmamak, insanın kendine özgü olanı gerçekleştirememesi anlamına gelmektedir. Çünkü insan olma anlamında insana özgü olan tam da bu *logos*'ta kurulan birlikteliktir.

II. *KOINONIA*'NIN LOGOS'TA KURULMASI VE HEIDEGGER YORUMU

Aristoteles'in insanın yaşamını "*konuşmaya iye olan bir canlının pratik yaşamı*[3]" olarak belirlemesi, bir etkinlik olarak politikanın kendisinin ve insanın politik bir canlı olmasının ne olduğuna ilişkin önemli bir ipucu barındırmaktadır. Zira pratik yaşamın kendisi olan politika ve insanın doğası gereği politik olması insan olmak bakımından sahip olunan temel olanakların gerçekleştirilmesine yönelik etkin bir yaşamı imlediğinden Heidegger, bu etkinlik halinin (*energeia*) Aristoteles'in insana ilişkin görüşlerinin temelini oluşturduğunu ifade etmektedir. Öte yandan bu, insanın insan olması bakımından ona özgü olan bir varolma tarzıdır ki, bu varolma tarzının temelleri pratik yaşamın kendisinde somutlaşır. Peki, insanın pratik yaşamında somutlaşan, insanın insan olması bakımından onda doğası gereği varolan, ona özgü olan bu varolmaklık belirlenimi nedir?

Heidegger için pratik yaşamın kendisi öncelikle "bir dünya içinde olmak, onun içinde zaman geçirmek", konuşmaya iye olma anlamında, daha sonra, "dünya ile ve bir diğeri ile konuşmak" anlamına gelmektir. Buna bağlı olarak, insan yaşamının kendisi, insan olma anlamında temel olanakların gerçekleştirilmesidir. İnsana özgü temel olanakların doğduğu en temel varolmak belirlenimi ise *logos*'un kendisinde yatmaktadır; pratik yaşam temelini *logos*'ta bulur. Bu anlamda Heidegger insanın bir varolmaklık belirlenimi olan konuşmaya iye olmasını daha açık kılmayı amaçlamaktadır. İnsan, konuşan olarak başkalarıyla birlikte olmak içinde insanlığını gerçekleştirir. Heidegger'e göre Aristoteles'in *polis*'i doğal bir oluşum olarak alması da temelini burada bulmaktadır. *Koinonia*'yı kuran ise *logos*'tur.

2 Aristoteles, *Nikhomakhosa Etik*, çevirmen: Saffet Babür, 2. Baskı (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1098 a3.
3 A.g.e., 1098 a3.

Heidegger *logos*'un, insana özgü olanın temeli olması açısından, işlevini daha açık kılmak için *logos* karşısında diğer canlıların iye olduğu *phone*'yi (sesleme) ele alır. Heidegger bu noktada Aristoteles'in ifadelerine dayanarak ayrıntılı bir inceleme yürütmektedir.

Aristoteles'e göre insan, diğer toplu halde yaşayan canlılardan, söz gelişi arılardan, *daha* politiktir. Çünkü insan iyiyi ve kötüyü, haklıyı ve haksızı dile taşıması anlamında diğer tüm canlılardan ve toplu halde yaşayan hayvanlardan ayrılır. *Phone*'de ifade edilen ise yalnızca hoş olan ((*h*)*edy*) ve acı verendir (*lyperon*). Konuşmak olarak *logos*'ta her iki özellik ifade edilir ancak *logos*'ta insan dünyayı bir nesne haline getirerek onu açık kılar ve diğer toplu halde yaşayan canlılar karşısında insana özgü olan insanın bu "açık kılma" anlamında iyi - kötü ve haklı - haksız olanın algısına iye olmasındadır. *Logos* ile insan, yaşamı açık kılar ve bir başkasına iletir. İnsanın *koinonia*'sını ve *polis*'i oluşturan da bu algının kendisi ve bu türlü şeylerin dile taşınarak açık kılınması ve iletilmesidir. Zira bu algının kendisi *logos*'la eşzamanlıdır.

Koinonia'nın yapısını daha iyi anlamak için Heidegger *phone*'nin ve onun karşısında *logos*'un yapısını ayrıntılı biçimde ele alır. *Logos* ve *phone* canlıların temel varolmaklık belirlenimleridir; çünkü Heidegger'e göre her iki belirlenimde de öncelikle "bir dünya içinde olma" olgusu söz konusudur. Canlıların dünya ile karşılaşması *logos* ve *phone*'de gerçekleştiğinden, dünya içinde varolmanın nasıllığı yine bu iki temel varolmaklık belirlenimi içerisinde açık kılınmaktadır. Burada yalnızca bir dünya ile karşılaşma söz konusu değildir; dünya ile karşılaşan için, o dünya içinde nasıl durduğu ve başkalarına bunu nasıl ilettiği de *logos* ve *phone*'de açık kılınır. Çünkü dünya "bir şey" olarak algılanır ve belirli bir özellik içinde ifade edilir. Böylece *logos* ve *phone*'ye iye olanlar, orada yalnızca dünyayı değil kendi varolma biçimlerini de açık kılarlar ve burada *koinonia*'yı oluştururlar.

Dünya *phone*'de hoş olan ve acı veren özellikleri içinde ifade edilmektedir. Bir şey olarak dünya ile karşılaşma anlamında bu hoş olan ve acı veren özellikleri, yalnızca bir şey olarak dünyanın nasıllığını değil, aynı zamanda, *phone*'ye iye olanın yaşamının nasıllığının ifadesini de barındırır. Ancak burada sınırlı bir ileti söz konusudur; çünkü "*hoş olan ve acı veren özelliği içinde orada olan şey, o şey olarak gerçekliği içinde hiç de kavranmış değildir*"[4]. Söz konusu olan şey gerçekliği içinde kavranmadığından, yalnızca hoş olan ya da acı veren bir şey olarak algılandığından ve ifade edildiğinden, *phone*'ye iye olan canlılar için dünya bir nesne haline gelemez. "*Hoş olan ırası içinde dünya ile karşılaşmak hayvan için söz gelişi bir senfoni değil, uygun bir otlaktır, o her zaman hayvanın çevresinde olan herhangi bir şeydir... Hayvan bir işaret, semeion verir. O hoş olan özelliğinde orada olana işaret eder...bu işaret ve ses kendi içinde bir davet ya da bir uyarıdır. Davet ve uyarı kendi içlerinde bir "–e yönelmek" özelliği taşır. Davet şu demek: başka bir hayvanı aynı bulunuşa götürmek; uyarı: onu bu bulunuştan uzak tutmak*"[5]. Burada davet ve uyarı, *phone*'ye iye olan canlıların birlikteliğini oluşturan temeldir; yani hayvanın bir başkasıyla birlikte olmaklığı, onun varolma özelliği olan *phone*'de kendini gösterir. Ancak *phone*, ona iye olan canlıların yapılarının olanakları

4 Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester* 1924), Gesamtausgabe, BAND 18, Frankfurt am Main, 2002, s: 56.
5 A.g.e., s:63.

dahilinde bir "işaret etme"den öteye geçemez; hayvanlar yalnızca halihazırda orada bulunanı işaret ederler. Dolayısıyla dünyayı bir nesne haline getiremezler. Dünya yalnızca "*Hoş olan olarak işaret edilir ve aynı zamanda bu bir varolmaklık, tehdit edilmek, yem bulmak vb. bildirisidir*"[6].

Phone'ye iye olan diğer canlılar karşısında insanın temel varolma tarzı ise, Aristoteles tarafından "konuşan yaşam" yani *logos* olarak belirlenmiştir. *Logos*'ta ifade edilen, *phone*'den farklı olarak, faydalı olan (*sympheron*), faydasız olan (*blaberon*) ve iyidir (*agathon*). İnsan *logos*'ta, diğer canlılardan farklı olarak iyi ve kötüyü, haklı ve haksız olanı açık kılar, ifade eder. Öte yandan konuşmaya iye olan canlı olarak insanın bir diğeriyle birlikteliği ise *polis*'tir. Aristoteles *polis*'in doğal olarak varolduğu yollu ifadesi ile "*şunu göstermek istemekte: ıralı tarzdaki birlikte olmak olarak polis insana yapıştırılmış değildir, tersine polis, kendine özgü varolmaklığı içinde kapalı ve önceden belirlenmiş olarak bulunan varolmaklık olanağıdır – physei-; öyle ki, polis belli bir başkalarıyla birlikte olmaktan kaynaklanır, bu başkalarıyla birlikte olmak da kendi açısından bir şeye başkalarıyla iye olmak içinde temelini bulur, yani özel bir anlamda yararlı olan, iyi koinonia'sı içinde. Dünyaya bu belirlenimler içinde birarada iye olmak içinde, polis ile ifade edilmiş olan özel bir başkalarıyla birlikte olmanın belirli, sınırlı olanağı kurulur*"[7].

Aristoteles'in insanın doğası gereği politik bir canlı olduğu ifadesi yine *phone* karşısında *logos*'un yapısının ele alınmasıyla daha açık kılınmakta. Hayvanlar da belirli bir tarzda politik olduklarından, insanın politik olmasında ona özgü olanın ortaya konulması *logos*'un işlevinin ortaya konulması ile mümkündür. Buna bağlı olarak *logos*'ta hoş olana ve acı verene ek olarak ifade edilen yararlı/yararsız olan ve iyi/kötü kendi içinde, Heidegger'in ifadesi ile bir "ilgilendirme" barındırmaktadır. Dünya insan yaşamının içinde öyle bir tarzda vardır ki "*içinde bulunduğum dünya beni ilgilendirir*"[8]. Burada "ilgilendirme" ile ifade edilen yine insana özgü olan bir duruş, bir varolma biçimidir. Bu aynı zamanda insanın dünyayı "bir şey olarak" algılama biçimini de imlemekte. Öte yandan, "ilgilendirme" özelliği "*dünyanın kendisinin ve onun-içinde olmak'ın ne denli keşfedilmiş olmasına bağlıdır*"[9]. İnsanı hayvandan farklı kılan da insanın bunu keşfetme olanağına sahip olmasıdır. Heidegger bu biçimde açık kılınan dünyanın ve onun içinde olmanın açımlanmasının temel olanağının *logos*'ta taşındığını belirtmektedir: "*logos'ta, bir dünya içinde yaşayan, dünyaya uyar, orada dünyaya iye olur ve bu iyelik içinde asıl olarak varolur, değişir, devinir*"[10]. Böylece dünya bizi ilgilendiren bir şey olarak açık kılınır ve nesneleştirilir. Bu noktada ele alınması gereken şu: "*logos'un kendisi içinde, insanın, kendi dünyası içinde özellik taşıyan varolmaklığı başkalarıyla birlikte olmak olarak ne tarzda görülebilir olmakta, tam da içinde koinonia'nın kurulduğu logos, ne tarzda, içinde insanların olduğu dünyaya başkalarıyla birlikte orada iye olmaktır?*"[11].

---

6 Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* s:63.
7 A.g.e., s:58.
8 Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s:59.
9 A.g.e., s:60.
10 A.g.e., s:60.
11 A.g.e., s:64.

Bu önemli sorunun cevabı konuşmanın kendi yapısında yatıyor. Konuşmanın kendisi bir etkinliktir; dünya ile, öteki ile konuşmaktır; çünkü insanı bir dünyaya iye kılan ve onun *koinonia*'sını oluşturan bu konuşmadır.

Logos bir şey üzerine konuşmak, bir şeyi konuşmaya taşıyarak açık kılmak, bir şeyi görüye taşımak anlamlarına gelmektedir. Konuşmada insan dünyayı 'oradalığa' taşır ve böylece orada bir dünyaya iye olmaktadır; konuşma bir dünya içinde, dünya üzerine konuşmaktadır. Bunun yanı sıra konuşmak bir iletme olduğundan ve bir konuşan ve bir dinleyeni gerektirdiğinden, bir diğeriyle bir şey üzerine konuşmaktır. Konuşma, doğası gereği başkalarıyla konuşmak, ifade etmektir. Bu bağlamda *logos*, bir diğeriyle birlikte olmaklığımızı, *koinonia*'yı kurmaktadır. Konuşma bir başkasıyla konuşmak olduğundan, o aynı zamanda bu *koinonia*'nın temelidir. İnsanın diğer canlılar karşısında varolma tarzının temelini de bu *koinonia* oluşturmaktadır. "*Logos dünyaya başkalarıyla-birlikte-orada iye olmayı oluştururken, başkalarıyla birlikte olmak belirlenimi onun içinde kurulur. Ve konuşmaya iye olan canlı belirlenimi daha sonra aynı zamanda kendinde politik canlı belirlenimini içerir*"[12]. Aristoteles'in insanın *polis* içinde yaşadığı sürece insanlığını gerçekleştirdiği yollu ifadesi de temelini bu belirlenimde bulur. Çünkü "insanın varolmaklığının temel belirlenimi olarak başkalarıyla birlikte olmak, içinde insanın dünyasına iye olduğu tarz olarak *logos*'un" kendisinden başka bir şey değildir. *Logos* yalnızca konuşmak değil, içinde *legein* (dile getirme) ve *logizesthai*'i (tartışmak) barındıran, bir düşünme taşınma sürecini içerir. Bizi ilgilendiren olarak dünyanın açık kılınması, dünyanın faydalı olan ve faydasız olan özelliğinde algılanması yani iyi ve kötünün, adil ve adil olmayanın dile taşınarak iletilmesi, *logizesthai* ile gerçekleşmektedir. *Logos*'un temel işlevi ve onun insana özgü olan olanağı *logizesthai* içinde gerçekleşir. Çünkü *logizesthai* haklı ve haksızı, iyi ve kötüyü açık kılarken, insanın dünya içindeki varolmaklık tarzını da ortaya koymaktadır. İnsan bu tarzda bir konuşma içinde, dünya içinde nasıl durduğunu dile getirir, bir şey üzerine düşünür, bir şey üzerine konuşur. "*Bu bir şey üzerine konuşmak, düşünüp taşınmaktır...Bu ifade etmek olarak böyle-konuşmaya-taşımak bir başkasıyla birlikte bir şey üzerine konuşmaktır, bu şeyi enine boyuna konuşmaktır*"[13].

Logos'un temel işlevi ve bir diğeriyle birlikte olmaklığın temeli Heidegger tarafından şu biçimde ifade edilmekte: "*Logos burada temel işlevini yürütmektedir: o, dünyayı açık kılmaktadır. Konuşmak yoluyla yürütmek olarak bu açık kılmak bir iletmektir, dünyaya açıkça-birlikte-orada iye olmak tarzını, başka birine açıklamaktır – dünyada insan varolmaklığının temel belirlemesi. O, içinde insanın varolmaklığının birlikte olarak açıklığa kavuştuğu temel tarzdır. İnsan, bir politik bir canlı olan, polis içinde kurulmuş bir varolmaklık olanağını kendi yapısı içinde taşıyan bir varolandır*"[14]. Zira konuşmanın kendisi, yapısı ve işlevi bakımından, insana özgü olanı, onun bir dünya içinde varolma biçimi olan bir diğeriyle birlikte olmaklığını kurarken, konuşanın o dünya içinde nasıl durduğunu dile getirmesi ve açık kılması açısından politik olanı da oluşturmaktadır.

12 Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s:64.
13 A.g.e., s:70.
14 A.g.e., s:73.

III.

Heidegger *koinonia*'nın yapısını *logos* temeli üzerinde ele alırken, bu birlikteliğin temelini oluşturan olarak *logos*'un işlevine ilişkin önemli bir belirleme yapmakta: pratik yaşamın ve bir etkinlik olarak politikanın kendisine dahil olma anlamında *logos*'un temel işlevi olarak "açık kılma". Bu açık kılma, öte yandan, dünyayı algılayışımızın ve dünya içerisinde nasıl durduğumuzun ortaya konulmasıdır. Daha önce ifade edilen güncel kriz ve politik olanların algısına ilişkin yanılsama bakımından düşünüldüğünde ise *koinonia* kavramının bu temel üzerinde ele alınması gerekmektedir. Nitekim günümüzde ve varolan düzende bireyin yalnızca başka bir birey ile değil, söz gelişi devletle, yasayla da bir birlikteliği söz konusu. Bu birlikteliği kurarken bunun farkında olmak, dünyayı, kendimizi nasıl ele aldığımızı ve bunu nasıl ilettiğimizin bilgisine sahip olmak ise bir etkinlik olarak politikaya ve politik olanlara ilişkin varolan mesafenin aşılması açısından önemli bir işleve sahiptir.

Politik olma anlamında insana özgü olan, insanın *koinonia*'yı kurma ilkesini kendi içinde taşıması ve bu ilkenin bilgisine sahip olma olanağını taşımasıdır. İnsan bu *koinonia*'yı kurar ve onun bilgisine iye olur. Aristoteles'in insana özgü olanın gerçekleştirilmesi anlamında politik birlikteliği temel alması, bu birlikteliğin kendisinin bu bilgiye sahip olma olanağını sağlayan bir birliktelik olmasından kaynaklanmaktadır. Zira bir etkinlik olarak politikanın kendisi, bu bilginin elde edilmesi ve iletilmesidir. İnsan, içinde *logos*'un da yer aldığı tüm varolmaklık belirlenimleri ve yapıp etmeleriyle bir dünyaya iye olur ve *koinonia*'yı oluşturur. İnsanın yapısında onun doğası gereği varolan bu olanak etkin bir süreci imlemektedir çünkü insan bu yapıyı işler, bu yapıya müdahale eder, bu birlikteliğin farkındalığına ve bilgisine ulaşır ve bu bilgiyle iş görür. Politika ise tam da bu bilgiyi sağlayan, insanın *koinonia*'sının ve insandaki bu hareket ettirici ilkenin farkındalığını verendir. İnsanın bir diğeriyle birlikteliğini kuran ve onu somutlaştıran şey politika etkinliğinin kendisidir. Politika etkinliği bu kökensel tanımıyla, yani insan yaşamının temel varolmaklık belirlenimi olarak ele alındığında bireyin, doğa ve toplum içinde bir varolan olarak, kendine ve diğerlerine ilişkin algısı daha da netleşecektir. Bu, insanın bir diğeri ile olan birlikteliğini düzenlerken, bu birlikteliğin yapısının bilgisine sahip olması açısından, daha açık bir bakışa sahip olması anlamına gelmektedir. Zira politikanın ve politik eylemin temelini oluşturan, insanın bu birlikteliğin bilgisine sahip olma olanağıdır. Bu birlikteliğin başlatıcısı ve hareket ettiricisi olarak bireyin farkındalığı ise politikanın ve politik olanlarının ulaşılamazlığı yanılgısını ortadan kaldıracaktır.

Kaynakça

aristoteles, Politics, Joe Sachs, 1. Edition, Newburyport, Focus Publisihing, 2012.
Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Saffet Babür, 2. Baskı, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998.
Heidegger, M., Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924), Gesamtausgabe, BAND 18, Frankfurt am Main, 2002.*

* Bu makalede, metnin Prof. Dr. Saffet Babür tarafından çevrilmekte olan ve henüz yayınlanmamış çevirisinde faydalanılmıştır.

Badiou'da sonsuzluk ve hakikat

Çetin Türkyılmaz

Badiou'yu son zamanlarda bu kadar "tartışılan" bir figür yapan şey nedir? Felsefenin son dönemdeki "rock yıldızı" diye, biraz da aşağılanarak, tanımlanan Žižek'in, Lacan'la birlikte onu da öne çıkarması mı? Badiou'nun son zamanlarda artık sıkıntıya neden olmaya başlayan postmodern düşüncenin yarattığı etkinin dışına çıkmaya çalışması, bu düşüncenin birçok öğesini koruyup, onu aşmayı hedeflemesi mi? Nedeni ne olursa olsun, Badiou'nun, artık iyice tıkanan günümüz felsefesine yeni bir ilgi odağı oluşturmaya başladığı düşünülmektedir.[1] Badiou, günümüzdeki felsefenin durumunu, "Heidegger, analitik felsefe ve özne sorunu çerçevesinde" şekillenen üç yönelimin belirlediğini düşünerek, kendisini bu üç yönelimden kurtarmaya çalışmış ve kendine özgü bir düşünce sistematiği kurmuştur.

Bu üç yönelimin ortak noktası, onların hepsinin, tüm bir geleneğin "kapanışı" (clôture) düşüncesine, bir kriz saptamasına, "felsefenin sonu pathosu"na dayanmasıdır.[2] Belki de onu günümüzde bir ilgi odağı haline getiren şey, kendini geleneğin ve felsefenin sonu düşüncesinden, özellikle de Heidegger'in büyülü etkisinden kurtarma çabasında yatar. Bunda başarılı olup olmadığı her ne kadar tartışma konusu olabilecek bir şeyse de, en azından, onun için "büyük anlatıların sonu" düşüncesinin, Lyotard'ın tespitiyle "postmodern durum"un artık çok fazla bir anlam ifade etmediğini söyleyebiliriz. Badiou, açıkça, 'Büyük Anlatıların Sonu' düşüncesinin kendisini de "büyük bir anlatı" gibi görmektedir: "'Büyük anlatıların sonu'nu ilan beraberinde etmek en az büyük anlatıların kendisi kadar kibir

1 Tuncay Birkan, "Etik'e Giriş", Alain Badiou *Etik* içinde, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2004a), 7

2 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, (Paris: Éditions du Seuil, 1988), 19

içerir".[3] Buradan, kuşkusuz, Badiou'nun felsefeyi "klasik tarzda" sürdürme isteğinde olduğu sonucu çıkmaz; yukarıda belirtilen ve sürekli felsefenin sonundan dem vuran felsefe yapma biçiminin kendisinin de gösterdiği gibi, günümüzde "felsefe hastadır". Badiou'ya göre sorun "bu hastalığın ölümcül bir hastalık olup olmadığını bilme sorunu"dur artık.[4] Badiou'ya göre felsefe hasta, ama kendisinin söylediği kadar değil. Bu durum, ona göre, bir hastalık hastalığı şüphesini uyandırıyor. Ama felsefenin şimdiki durumu iki şeyden kaynaklı bir hastalığı açığa vuruyor: "dilsel rölativizm" ve "tarihsel kötümserlik".[5]

Felsefeyi son düşüncesine bağlayan, kendisinin de sonundan bahsetmesine neden olan bu iki hastalık belirtisinden kurtuluş için, Badiou felsefenin koşullarını belirlemeye yöneliyor. Felsefenin koşullarını ortaya koymaya çalışırken de iki şeyi, sonsuzluk ve hakikate dair düşüncelerini oradan hareketle ortaya koyacağı iki teorik yönelimi kendisine temel olarak alıyor: Cantor'un küme teorisine dayanan matematiksellik ve modern Platonculuk. Badiou'yu kendi çağdaşları olan son dönem Fransız felsefecilerden ayıran temel noktalar, tam da bu iki temelde ortaya çıkıyor. Aslında bu iki temel de Badiou'nun düşüncesinde birbirine bağlanıyor. Çünkü ona göre, bütünüyle olanak (*dynamis*) kavramına ya da daha doğru bir deyişle, olanağın gerçekleşmesi (*energeia*) fikrine dayanan Aristotelesçi yönelime karşı, ilkin Cantor tarafından ortaya atılan, daha sonra Cohen tarafından geliştirilen küme teorisi, "yalnızca etkin ve gerçek olan çokluğu tanır".[6] Etkin gerçekliğin[7] varlığın etkin tarzı, olasılık ve olanağın ise sırf kurgu olduğu düşüncesi; matematik tarafından dile getirilen bu fikir, Badiou'ya göre baştan sona Platoncu bir motiftir.[8] Olanağın gerçekleşmesi düşüncesini temele alan Aristotelesçi ontolojiye karşı, öyleyse, matematiği, etkin bir tarzda sonsuz çokluğu (multiplicité infinite) ve fark düşüncesini, bir çoklu varlık (l'être multiple) Platonculuğunu kendisine hareket noktası olarak alan Badiou, buradan hareketle felsefenin koşullarını belirleme işine girişir. Felsefenin koşulları[9] tam da sonsuzluk ve hakikatin ontolojik temelde buluşturulmasının sonucu olarak ortaya konur. Öyleyse Badiou'da sonsuzluk ve hakikatin nasıl birbirine bağlandığını gösterebilmek için, "matematiğin ontoloji olduğu" düşüncesine ve Platoncu çoklu varlık fikrine değinmeliyiz.

---

3 Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, çev. N. Tutal-H. Hünler (İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005), 19.
4 Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, çev. I. Ergüden- T. Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 22.
5 A.g.e.
6 Alain Badiou, *Theoretical Writings*, Ed. and Trans. R. Brassier-A.Toscano (London-New York: Continuum, 2004), 56
7 *Actualité* ifadesi Platon ve Aristoteles tarafından kullanıldığı şekliyle *energeia* kavramı göz önünde tutularak "etkin gerçeklik" olarak çevrildi. J. Hyppolite, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni çevirirken *Wirklichkeit* (Yunanca *energeia*'nın Almanca karşılığı) sözcüğüne ilişkin düştüğü dipnotta, haklı olarak, bu kavramı *actualité* olarak çevirmek yerine, onu *réalité effective* (etkin gerçeklik) olarak çevirmek gerektiğini vurguluyor (bkz. G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, tome I, Trad. de J. Hyppolite, Paris: Aubier, 1941, 7.)
8 Alain Badiou, *Theoretical Writings*, 6.
9 Önceleyerek söyleyelim: Badiou'ya göre felsefenin koşulları, türeyimsel usuller (procédures génériques) olarak adlandırdığı, aşk, sanat, bilim ve siyasettir (Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, 23). Bu koşulların birlikteliği felsefenin ortaya çıkışının koşullarıdır. Bunlardan birinin eksik oluşu, felsefenin dağılmasına yol açar (a.g.e.). Bu dört koşula dayalı olarak, özgün bir tarzda felsefe yapmış olan tek filozof, belki de, bir tek Platon'dur.

Badiou her şeyden önce Heideggerci "felsefe metafiziktir; felsefe ontolojidir" fikrinden uzak duruyor ve felsefe ile ontolojinin bağını koparıyor. Ona göre "felsefe ontolojiden temelden ayrıdır".[10] Felsefe değil, matematik ontolojidir, yani varlık olarak varlığın (l'être-en-tant-qu'être) bilimi matematiktir[11]. Felsefe ise, Badioucu bir olay (l'événement) düşüncesine bağlanan hakikat süreçleriyle, yani onun deyimini kullanırsak "varlık olarak varlık olmayan şeyle" (ce-qui-n'est-pas-l'être-en-tant-qu'être) ilgilidir. Varlık olarak varlığın bilimi olan matematik, Badiou'ya göre, saf çokluğu sunar. Varlık kendini çokluk olarak sunar (présentation) ve matematik de bu sunumu sunar. Matematik, bir ontoloji olarak, 'Çokluk'un saf teorisidir (théorie pure du Multiple). Ona göre matematik sonsuz çokluklar alanını açar. Yalnız bu sonsuz çokluklar alanının açılışı, yine matematikteki bir karara, aksiyomatik bir tarzda bir karar vermeye dayanır. Bu karar, "birin olmadığını" varsayar. 'Bir' yoktur (l'un *n'est pas*).[12]

'Bir'in olmadığı düşüncesi, neredeyse bütün bir -Heidegger'in ifadesi kullanılırsa- "ontoloji tarihi"ne aykırı bir şeyi dile getirmektedir. Bu tarih, 'bir'in varlığı temelinden hareket etmiştir. Leibniz'in de açıkça dile getirdiği gibi –*bir* yoksa, bir *varlık* da yoktur-, felsefe tarihinde belirleyici olan düşünce, 'bir'in varlığın temel yapısı olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, Badiou, matematiğe dayanarak -her ne kadar kanıtlanması sözkonusu olmayan bir karar sonucu, aksiyomatik bir tarzda bu söylense de- birin olmadığını, ancak "bir diye sayılan"ın (le compte-pour-un) olduğunu ifade ediyor.[13] Burada "bir diye sayılan" sadece bir işlem olarak vardır; matematiksel bir sayma işlemi olarak "bir"den bahsedebiliriz. Bu düşünceye göre, varlık kendini çokluk olarak sunar; 'bir' ise ancak işlemsel bir sonuçtur. Varlığın kendini çokluk olarak sunmasına göre ise, *varlık* olarak *varlığın* ya da *çokluk* olarak *çokluğun* bilimi (science de multiple en tant que multiple), yani bir ontoloji olan matematik, sunumun bir sunumu olacaktır. Öyleyse, matematikte *sunulmuş* bir "çokluk"tan söz etme imkânı doğmuş oluyor. İşte bu sunulmuş çokluk, Badiou'ya göre, durumdur (situation): "sunulmuş her çokluğu *durum* olarak adlandırıyorum".[14] Badiou'ya göre her durum yapılaşmıştır ve yapılaşmış çokluk, duruma gönderme yapar. Buna göre yapı (structure) -ki yapılaşan şey, aynı zamanda "bir diye sayılan"dır-, çokluk ile herhangi bir durum arasındaki ilişkiyi kurar.

Bu karmaşık terminoloji içinde, özellikle şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: Ontolojinin durum haline getirdiği çokluk, "birlik"ten kaynaklanan bir çokluk değildir, çünkü "bir, yoktur". Öyleyse her çokluk, yine çoklukların bir çokluğu (tout multiple est un multiple de multiples) olmak durumundadır. Sunulmuş olan çokluğun, yani durumun, bir birlik olarak kavranması söz konusu değildir burada. Burada *bir* değil de *çok* söz konu-

10 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, 20.

11 "Varlık olarak varlık" (Sein als Sein) kavramı bütünüyle Heideggerci bir kavram olsa da, Badiou bunun biliminin matematik olduğunu söyleyerek, tamamen Heidegger'den ayrılır. Ona göre Heidegger'in düşüncesi, felsefeyi şiire indirgeyen ve matematiği teknik düşüncesiyle ilişkilendirerek dışlayan bir poetik ontolojidir (A.g.e., 16).

12 A.g.e., 31.

13 A.g.e., 32

14 A.g.e., 32

suysa, yapıyı önceleyen bir tarzda varolan çokluk ile yapıdan sonra varolan çokluk arasında bir ayrım daha yapmak gerekir. Badiou bunu tutarlı (consistante) çokluk ve tutarsız (inconsistante) çokluk olarak adlandırmaktadır.[15] Tutarsız çokluk, yapılaşmış sunumu, yani durumu önceleyen bir şekilde vardır; tutarlı çokluk ise, durumun sonradan ortaya çıkardığı bir çokluktur. Yapı, sunumun terimlerini, sayma yoluyla, bir çokluğun birlikleri (les unités d'un multiple) olarak bir araya getirdiğinde, artık tutarlı bir çokluktan bahsetmeye başlayabiliriz. Böylelikle, "olmayan bir" (ya da 'bir diye sayılan') bir yapıya göre yasa (loi) haline gelir.[16] Badiou'nun, burada ilginç bir tarzda, ontolojiyi "tutarsız çoklukların bilimi" olarak nitelediğini görmekteyiz. Bunun nedeni, ontolojinin ya da matematiğin, tutarlı bir yapı içerisinde sayılamayacak bir unsuru, yani tam da varlığın yapısını gösteren bir unsuru hep "hesaba katmak" zorunda olmasından kaynaklanır. Badiou'ya göre, matematik hiçliği (le rien) sunar ya da, aynı anlama gelmek üzere, "varlık olarak varlığı" sunar[17]. Matematik olan ontolojide bir "sonsuzluklar" alanının açıldığı yer, tam da burasıdır.

Matematiğin hiçliği hesaba katması düşüncesini ve Badiou'nun küme teorisi çerçevesinde "boşluk" (le vide) kavramına ilişkin söylediklerini daha iyi anlayabilmek için, bu hiçliğin Platon'a ilişkin bir bakışla şekillendiğini göstermek, Badiou'nun Platon'u tutarlı ve tutarsız çokluk ayrımı etrafında yorumladığını ortaya koymak gerekir. Badiou'nun Platon'u çoklu varlığın filozofu olarak değerlendirişi, üç temel noktaya dayanır: Birincisi, Platon'un, *Parmenides* diyalogunun sonundaki, genellikle "eğer bir yoksa, hiçbir şey yoktur" şeklinde çevrilen "*hen ei mē estin, ouden estin*"[18] ifadesinin "eğer bir yoksa, hiç(dir)" şeklinde çevrilmesiyle, Platon'un "bir"in olmadığı bir durumu (hiçliği, çokluğu) tasarlayabildiği sonucuna varılmıştır. Buradaki *ouden estin*, Badiou tarafından Fransızcaya "rien est" (*'hiç'dir*) şeklinde çevrilir. Daha önce de söylediğimiz gibi, Badiou "Bir yoktur" düşüncesinden hareketle, çokluk vardır (çoklukta çokluk, çokluk içinde çokluk vardır) düşüncesine ulaştığı için, Platon'un da bir şekilde "hiç" üzerinden çokluğa işaret ettiğini göstermek istemektedir. Badiou'ya göre, "hiç" (rien) burada boşluğun (vide) adı olarak düşünülmelidir. Boşluk ile Hiçlik arasındaki ilişkiye ve Badiou'nun boşluğu, birin olmadığı durumda çokluk şeklinde düşünülen "varlığın uygun adı" olarak belirleyişine ve bunun sonsuzlukla olan ilişkisine birazdan değineceğiz ama şimdi, çokluk kavramı bağlamında, Platon'da önemli görülen ikinci temel noktayı ortaya koyalım.

İkinci temel nokta, Platon'un çokluk kavramı bağlamında, iki farklı terim kullanmış olmasına dayanır: *plēthos* ve *polla*. *Plēthos*, genellikle Fransızcadaki "multiplicité"nin, *polla* ise "pluralité"nin karşılığı olarak düşünülür. Badiou, Platon'un *plēthos* sözcüğünü, tutarsız çokluğu, birin olmadığı varlığı (l'être-sans-un), saf sunumu ve saf çokluğu işaret etmek

15 A.g.e., 33

16 A.g.e.

17 Burada, kuşkusuz, Pascal'in "sonlu olanın kendisini sonsuz olanın mevcudiyetiyle ortadan kaldırdığı ve saf bir hiçlik haline geldiği" düşüncesini (Blaise Pascal, *Pensées*, Paris: Le Livre de Poche, 1972, 112) ve Heidegger'in, varlık (Sein) ile varolan (Seiende) ayrımı çerçevesinde, varlığı hiçlikle (Nichts) ilişkilendirmesini akılda tutmak yararlı olacaktır.

18 Platon, *Parmenides*, *Werke* Band 5 içinde, (Darmstadt: WBG, 1990), 166c.

için; *polla* ifadesini ise tutarlı çokluğu, birlerin bir araya getirildiği çokluğu, yapılaşmış çokluğu göstermek için kullandığını düşünür.[19] Burada, özellikle *plêthos* kavramı bağlamında, Platon varlık olarak varlığın, birin olmadığı çokluğun, 'bir'in var-olmayışının, "sınırsız bir şekilde yayılan bir çokluğun 'düşü'nü kuran"[20] bir hakikatin varlığına işaret eder. Badiou'ya göre bu "düş" (songe), Cantor'un matematik alanındaki yaratımıyla, düşünce düzeyinde gerçeklik kazanmıştır. Bu nedenle, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Badiou, *Teorik Yazılar* adlı kitabında, Cantorcu küme teorisini, baştan sona Platoncu bir motif olarak belirler.[21]

Böylece, çokluk düşüncesi çerçevesinde, Platon'da önemli görülen üçüncü yön açığa çıkmaktadır: Platon 'Bir'i, *Sofist* diyalogunda, varlığın en genel cinsleri (genos) arasında saymamıştır, çünkü 'bir' yoktur. Platon, *Sofist*'de beş temel cinsten ve bunlar arasındaki bağlantıdan bahseder: varolan (to on), dinginlik (stasis), devinim (kinesis), aynı (tauton) ve başka (heteron).[22] Görüldüğü üzere, varlığın en genel cinsleri, idealar arasında Bir ideası yoktur; "çünkü bir, gerçekte, yoktur".[23]

Platoncu bir düşünceyle şekillenen tutarsız çokluk fikri, matematikteki küme teorisiyle desteklenerek, Badiou'da "boşluğun", varlığın uygun adı olarak belirlenmesi sonucunu vermiştir. Badiou'ya göre, tutarsız çokluk, yani saf çokluk, gerçekte sunulamayan bir şeydir. Çünkü her sunum, saymanın yasasına tabidir. Bu nedenle, saf çokluğu, hesap etme işleminde sadece varsayılan (présupposition) bir şey olarak düşünmek gerekir.[24] Sayılan her şey, birin yasasını dayatan bir sunumun tutarlılığı içine girecektir. Ama, öte yandan, sayma işleminin getirdiği tutarlılık içinde bile, yani bir durum içinde bile bir boşluk kendisini gösterecektir. Bu, Badiou'ya göre, sunum içinde sunulamayandır. Küme teorisinde, küme içerisinde sayılan alt kümelerin hep bir "boş küme"yi de içermesi ve bu nedenle alt kümenin eleman sayısında kümeye göre sonsuzca bir "genişleme"nin olması gibi, her durum da kendi içinde sunulamayan bir hiçliği taşıyacaktır. Sayılmış, hesap edilmiş her şey sunumun tutarlılığı içinde bulunur; hiçlik bu hesaptan kaçan, daha doğrusu hesaba gelmeyen, hakkında karar verilemeyen şeydir. Hiçlik, Badiou'ya göre, saf çokluktur.[25] Burada, matematikteki boş küme (Cantor), birin olmadığı durumdaki saf çokluk (Platon), varlığın "yapı"sındaki hiçlik (Pascal, Heidegger), karar verilemezlik (Derrida) arasında Badiou'nun sürekli geliş gidişleri, onu "boşluk"u varlığın adı olarak belirlemeye götürmüştür. "Hiçlik, daha çok, yapının *global* etkisine karşılık gelen boşluğun adı olduğu için, 'hiçlik' yerine 'boşluk' demekteyim" diyor Badiou.[26] Boşluk, her şeyin hesaba katılmak istendiği bir noktada hiçlik olarak adlandırılan şeyle ayrımında, lokal düzeyde, bir "durumdaki" tutarsızlığın (yani varlığın) adı olarak düşünülür.[27] Boşluk, bir durumdaki, hakkında karar

19 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, 45.
20 A.g.e., 44.
21 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, 56.
22 Platon, *Sophistes*, *Werke* Band 6 içinde, (Darmstadt: WBG, 1990), 254b vd.
23 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, 47.
24 A.g.e., 65.
25 A.g.e., 68.
26 A.g.e.
27 A.g.e., 69.

verilemez (indécidable), hesaba gelmez olanı gösterir. Boşluk böylece sayarak ve yeniden sayarak, sunumda ya da yeniden sunumda, temsilde (représantation) "kuşatılamayacak", "tüketilemeyecek", "kapatılamayacak" bir sonsuz varlık(lar) alanını açar ve bu her durumda söz konusudur.

Böylesi bir boşluk düşüncesiyle Badiou, hem antik felsefede hem de ortaçağda düşünüldüğü şekliyle sonsuzluk (l'infinité) fikrinin yerine, bu boşluk düşüncesiyle kendisini belli eden matematiksel sonsuzluk fikrini geliştirir. Varlık olarak varlığın sonsuz olduğunu, daha doğrusu sonsuz çokluklarının olduğunu gösterme çabası içinde Badiou, öncelikle, Yunanlıların sonluluğa dayanan (Aristoteles) ontolojisi ile ortaçağın kutsal sonsuzluk (l'infinité divine) düşüncesini karşılaştırıyor. Yunanlıların sonluluğa dayanan ontolojisi, sınır düşüncesi çerçevesinde gelişir ve sonsuzluk, son-*suz*, sınır-*sız* (a-peiron) anlamında sonlunun olumsuzlanması yoluyla, yine sonlunun bir sonucu olarak düşünülmüştür. Bu anlamda, ortaçağın Tanrı adıyla ifade ettiği sonsuzluk fikri de bu Yunan kavrayışından tam bir kopuşu (rupture) gerçekleştiremez.[28] Ortaçağın büyük filozofları, Tanrı adıyla, sonsuz bir üst varolan düşüncesi (l'ideé d'un Étant suprême infini) geliştirmişlerdir. Böylece, hiyerarşik bir yapı içerisinde, sonlu, sınırlı olanların oluşturduğu yaratılmış bir doğa ile sonsuz bir üst varolan olarak tanrı birbirinden ayrılmaktadır. Doğal dünyanın ötesine gönderme yapan bir aşkınlıkla açıklanan sonsuzluk düşüncesidir bu. Badiou'ya göre, bu düşünce, varlık olarak varlığı sonlu olarak düşünmemizin bir sonucu olarak, bu sonluluğun olumsuzlanması olarak, son-suz (in-fini) varlık fikrine ulaşmamızı gösteriyor. Yani hem Yunan düşüncesinde hem de ortaçağ düşüncesinde "son-suz olan, *bizim* sonlu-varlık düşüncemizin uygulanmasının sınırı"[29] olarak görülmektedir.

Sonlu olanı temele alarak, onun olumsuzlamasına ve sınır düşüncesine dayanan negatif, sanal sonsuzluk karşısında, bir aksiyom olarak Badiou pozitif, gerçek bir sonsuzluk fikrini öne sürüyor[30]. 16. ve 17. yüzyılların büyük doğa araştırmacıları doğaya ilişkin böylesi bir sonsuzluk "varsayımı" ortaya atmışlardır. Onlarda doğa sonlu şeylerin ilişkilerinin alanı olarak değil, sonsuzluk alanı olarak görülür. Badiou'ya göre de, burada doğaya ilişkin bir ontolojik karar vermek gerekir: doğal, sonsuz bir çokluk olmalıdır.[31] Kuşkusuz bu, kanıtlanabilir bir şey değildir. Ama Cantor'un küme teorisinin de gösterdiği gibi, doğal sayılar alanında bir sonsuzluk vardır. Burada sonludan, sınır düşüncesiyle, sonsuza bir gidişe dayalı bir sonsuzluk fikri karşısında, *bir* sonsuz çokluk (*un* multiple infini) düşüncesine dayalı bir sonsuzluk söz konusu olacaktır. Çokluk fikri de 'bir' düşüncesini ortadan kaldıracağı için, "sonsuz bir çokluk" dendiği her yerde, aslında 'sonsuz çokluklar'dan bahsetmek gerekecektir. Öyleyse, sonsuzluk her duruma "içkin" -ve her kümeye içkin- olacaktır. Durumun unsurlarının hesaba katılması sırasında sayım ve hesap dışı kalacak olan, hakkında karar verilemez olan boşluk, böylesi bir sonsuzluğu açar. Boşluk, demek ki, 'Bir'i tehlikeye düşüren bir

28 A.g.e., 161

29 A.g.e.

30 Sanal ve gerçek sonsuzluk için ayrıca bkz. Alain Badiou, *Sonlu ve Sonsuz*, çev. M. Erşen (İstanbul: Monokl Yayınları, 2011), 23-25.

31 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, 167.

yıkıcı unsur olmakta, durumun içinde kapatılamaz, kavranamaz bir uçurum açmaktadır.

Badiou, böylesi bir sonsuzluk tasarımı çerçevesinde, duruma içkin, yıkıcı ve tehlikeli boşluk fikrinden, kendine özgü olay (événement) kavramını geliştiriyor. Olayla bağlantılı olarak da sonsuzluk ile hakikat arasındaki ilişkiyi kuruyor. Böylesi bir bağlantının sorunlu tarafı, kuşkusuz, varlık olarak varlık ile varlık olarak varlık olmayan olayın, matematiksel varlık kavrayışı ile tarihsel olay kavrayışının, ortak kavramlar kullanılarak, karşılaştırılmasındaki zorluktur. Şu belki söylenebilir: Badiou, ontolojik varlık kavrayışını, kendi deyimiyle "ontolojik olmayan" bir alanın dayanağı yapmaktadır. Sorun Badiou'nun, varlık *ile* olayı, ortak kavramlar çerçevesinde, nasıl birlikte düşünülebildiği sorunudur. Ama, açıktır ki, Badiou ontolojik (matematiksel) kavrayışı, olay ve hakikat düşüncesinin *temeli* olarak düşünmektedir. Bu, onun boşluğa ilişkin konuştuğu bağlamda, olayın rastlantısallığından bahsetmesinden ve boşluk ile olayı ortaya çıkaran fazlalık (excés) arasında bağlantı kurmasından da bellidir.[32]

Bu bağlantıyı daha iyi anlayabilmek için, Badiou'nun düşüncesinde belirleyici olan bir kavrama daha değinmemiz gerekir: durumun bilançosu (état de la situation)[33] ya da meta-yapı. Durumun bilançosu çıkarılırken, durumu oluşturan unsurlar yeniden sayılır. Bu anlamda mevcut yapı üzerinde bir ikinci, üst-yapı kurulur. Böylesi bir meta-yapı, sayımın bir sayımı, hesabın bir hesabı olmaktadır (un compte du compte). Kuşkusuz bu işlem gerçekleştirilirken, yapıya içkin olan boşluklar zor yoluyla kapatılmaya çalışılır; daha önceden adlandırılmış olanlar yeniden adlandırılır; *adlandırılamaz* olanlar adlandırılır; hakkında karar verilemez olanlar hakkında karar verilir. Böylelikle her durum ikinci kez yapılaştırılıp, sunumun yeniden sunumu, temsili (représentation) yapılmış olur.[34] Yani bu işlemle durum içindeki boşluk ve çokluk elimine edilmeye çalışılır. Tarihsel-toplumsal bir durumda devletin (État) her zaman yapmaya çalıştığı şey, böylesi bir bilançonun çıkarılmasıdır. Yalnız boşluğun her duruma içkin oluşundan kaynaklı olarak, böylesi bir bilançoda da, bilançoyu yapan meta-yapıyı sekteye uğratacak, temsili krize sokacak bir fazlalık her zaman söz konusu olacaktır. Böylece, çokluğun her sunumunun boşluğun tehlikesine (le péril du vide) açık olması gibi[35], durumun bilançosu da yeniden hesaplamanın getirdiği fazlalığın tehlikesine açıktır. Bu tehlikeden kurtulmak için yapı kendine "birlik", "bütünlük" kazandırmaya çalışır. Her şeyi bu bütünlük içinde eritmeye çalışır[36]. İşte, tam olarak bu nokta, mevcut durum içinde bir *şans* olan olayın ortaya çıktığı noktadır. Badiou olay ile olayın onun içinden çık-

---

32 A.g.e., 69.

33 Fransızcadaki "état de la situation" ifadesi, Türkçeye genellikle "durumun hali" olarak çevrilmektedir. "Durum" ile "hal"in yan yana konuşu, aynı anlamı ifade eden iki Türkçe kelimenin boşu boşuna tekrarlanmasına dayanır. Ayrıca, her durumda, Fransızca sözcüğün büyük yazılmasıyla (État) verilen "devlet" anlamı, Türkçede verilememektedir. Bu nedenle, "durumun hali" yerine, bir yeniden sayma işine, hesap etme işine gönderme yapabilecek olan "durumun bilançosu" ifadesini kullanmanın şimdilik uygun olacağını düşünüyorum.

34 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, 110

35 A.g.e., 109

36 Hegel'in felsefesi, Badiou'ya göre, tam da farkları, çokluğu bir bütünde eritmeye çalışan bir felsefedir.

tığı durum arasındaki ilişkiyi boşluk üzerinden konumlandırıyor. Ona göre "her durumun bağrında, varlığının temeli sıfatıyla 'konumlanmış' bir boşluk vardır".[37] Yani her olay, eski durumun boşluğundan çıkar. Olay böylece hem bir durumun olayıdır, yani bir durumda ortaya çıkar, hem de duruma bir eklenti, bir fazlalık olarak varolur. Bir olay, her zaman bir durumda öngörülemez olan, hesap edilemez olan bir "yeni"yi ve şansı temsil eder; durumdan, mevcut kanılardan, kurumsallaşmış bilgilerden başka bir şeyi beraberinde getirir. Bu anlamda, olay, mevcut duruma eklenen tehlikeli, öngörülemez bir ektir (supplement).

Badiou'ya göre, her olay, durum içindeki boşluğu adlandırır. Yalnız bir boşluğu adlandırırken, olayın hakiki bir olay olabilmesinin koşulu, boşluğu, adlandırılamaz olanı, her yönüyle, "tümüyle" adlandırma çabası içinde olmamasında yatar. Böylece de hakikat ve hakikatin sonsuzluğu düşüncesine varırız. Matematikteki türeyimsel kümelerde her zaman bir çoğalma durumunun olması gibi (örneğin üç elemanlı bir kümenin alt kümesi sekiz elemandan oluşacaktır ve bu sekiz elemandan biri de boş küme olacaktır) olayla birlikte çıkan hakikatte de türeyimsellik ve sonsuzluk söz konusudur. Olayın ortaya çıktığı boşluk, adlandırılamayan boşluk, hakikatin sonsuz oluşunun nedeni olacak sonsuzluk, olaya sadakat gösteren öznelerce, bir *zorlama* yoluyla adlandırılmak istenir. Bunun için bir *zorlama* vardır. Burada bir hakikatin içerdiği bütün unsurlar adlandırılmak istenebilir ve bir bilgi haline gelmeye zorlanabilir. Ama Badiou'ya göre, her zaman, her durumda böylesi bir zorlama gücüne direnen bir nokta kalacaktır. Bu noktayı, Badiou, durumun *adlandırılamayanı* olarak adlandırır.[38] Badiou'ya göre, adlandırılamaz olanı, her ne pahasına olursa olsun, adlandırma çabası 'kötülük'tür.[39] Burada hakikatin olayla bağlantılı olarak ortaya çıktığına ve bir süreç olduğuna dikkat etmek gerekir. Sonsuz olan hakikat, bir olaya sadakatle (fidélité) başlayan bir süreçtir. Durumdan, kanaatlerden, kurumlaşmış bilgilerden *başka* bir şeye geçişi ifade eden bir olaya sadakat de durumdan içkin ve devam eden bir kopuşu gösterir. Olaya sadakatle adım adım inşa edilen hakikat ise duruma içsel olan bir çokluktur.[40] Dolayısıyla, olaydan önce varolmayan öznelerin, olaya sadakatle ortaya çıkan ve "özneleşen" öznelerin süreç içerisindeki bir inşasıdır hakikat.

Burada Badiou'nun klasik hakikat görüşlerinden bir kopuşunu görmekteyiz. Öncelikle Badiou'nun anladığı anlamda hakikat, "bilgi"ye (savoir) dayanarak anlaşılamaz. Klasik anlamdaki hakikat ise bütünüyle bilmenin biçimiyle ilgilidir. Yunancadaki *homoiosis* ya da Latincedeki *adaequatio*, yani *uygunluk*, bir bilme durumunda, "öznenin ortaya koyduğu bilginin nesnesine uygunluğu" olarak düşünülür.[41] Bu anlamda, bilgilerin nesnesiyle ilişkisinde, "nesneye uygunluk" olarak doğruluk –yanlışın (pseudo) karşıtı olarak doğruluk- söz konusudur burada. Bu tür bir hakikat (veritas) anlayışına karşı, bilindiği gibi, Heidegger

37 Alain Badiou, *Etik*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2004) 71.
38 Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 34.
39 A.g.e.
40 Alain Badiou, *Etik*, 72
41 Örneğin Thomas Aquinas bu düşünceyi Aristoteles'e dayanarak şöyle ifade ediyor: "veritas est adaequatio rei et intellectus" (hakikat şey ile zihin arasındaki uygunluktur); (Thomas de Aquino, *De veritate*, hrsg. von Albert Zimmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986), 14.

örtük olmama (a-letheia / Unverborgen) anlamında bir hakikat görüşü geliştirmekte ve bu tür bir hakikatin izlerini Sokrates öncesi filozofların düşüncelerinde bulmaya çalışmaktadır.[42] Bu iki hakikat görüşüne, Pragmatizmin, William James'in "hakikatin nakit değeri" (cash value of truth) olarak adlandırdığı "pratik faydaya" dayalı hakikat görüşünü de eklemek gerekir.[43] Badiou'nun hakikat (vérité) görüşü ise bütün bu hakikat görüşlerinden ayrılır.

Hakikat süreci, Badiou'da, daha önce de söylediğimiz gibi, doğrudan doğruya bilginin yapısıyla ilgili değildir. Bu durum hakikatin olayla başlayan bir süreç oluşundan kaynaklanır. Ayırt edilemez, fark edilemez, ortaya çıkar çıkmaz kaybolan tehlikeli bir eklentiye (olaya) sadakat, olayın içinden çıktığı durumu belirleyen, kurumlaşmış bilme biçimlerinden bir kopuşu gerçekleştirirken, bilgide artışa neden olmaz: "Bilen bir iş değil (un travail savant), militan bir iştir bu".[44] Ayrıca Badiou, hakikat ile doğrulama (vérité ile véridicité) arasında bir ayrım yapar. Doğrulama, bir bilmenin sonlu bir olguyla bağlantısında söz konusu olabilir. Hakiki olan (vrai), kendisinin sonsuz oluşuyla, doğru olandan (véridique) ayrılabilir. "*Bir* hakikat (eğer varsa), durumun sonsuz bir kısmıdır".[45] Öyleyse, Badiou'nun anladığı anlamda hakikat, bir anket yoluyla doğruluğu saptanacak, hakkında karar verilecek bir durum değildir; bu hakikat, sadakat gösteren öznelerin, kendileri de tekliklerinde sonsuz olan öznelerin, kendi sonsuz edimleriyle, ucu açık bir biçimde sürekli doğrulayacakları bir süreci gösterir. Bu süreç doğrudan bilginin yapısıyla ilgisi olmadığından, aksine, bir durumdaki belirsiz, ayırt edilemez bir anda başlaması gerektiğinden, tıpkı sonsuzluk konusunda ontolojik bir karar verme zorunluluğunun olması gibi, olay-hakikat ilişkisinde de bir karar verme, Badiou'nun Pascal'den aldığı bir ifadeyle, bir "bahse girme" zorunluluğu vardır. Olaya sadakat göstererek, olay sonrası (postévéntielle) özne haline gelen özneler, böylesi bir sonsuzluk bahsine tutuşmuş kişilerdir.

Yukarıdaki bir dipnotta da söylediğimiz gibi, felsefenin de koşulları olan ve türeyimsel usuller (procédures génériques) diye adlandırılan bilim, sanat, aşk ve siyaset alanlarını, Badiou hakikat süreçleri olarak görmektedir. Hakikatin bir süreç olarak söz konusu olduğu bu alanlarda, bir öznenin, sadakat gösterme yoluyla hayvanın ötesine geçmesine, tekliğinde sonsuzlaşmasına neden olan olaylar vardır: 1792 Fransız Devrimi, Héloise ile Abélardus'un karşılaşması, Galileo'nun fiziği yaratması, Haydn'ın müzikte klasik üslubu icat etmesi gibi olaylar bu türden olaylardır.[46] Bu türden olaylar, durum içinde bir "delik" açarlar ve kendilerine sadakat gösterilmesini beklerler. Bu nedenle, Badiou, "bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine –bu sürecin durum içinde *ürettiği* şeye- hakikat" diyor.[47] Sonsuzluk ise, hem olayı hem de ona sadakat gösteren özneyi sonsuzlaştıran bu "deliğin", bu

42 Bu türden bir hakikat görüşü ile Sokrates öncesi filozofların bağlantısını görmek için özellikle bkz. Martin Heidegger, "Aletheia (Heraklit, Fragment 16)", *Vortraege und Aufsaetze* içinde, Stuttgart: Neske, 1994, 250 vd.

43 William James, *Pragmacılık*, çev. Muzaffer Aşkın (İstanbul: MEB Yayınları, 1948), 62 vd.

44 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, 363

45 A.g.e., 367.

46 Alain Badiou, *Etik*, 51.

47 A.g.e., 52.

"boşluğun" kendisidir.

Sonuç olarak şunu söyleyerek bitirelim: Badiou, sonsuzluk ve hakikate dair bu görüşleriyle, hem Yunan ve ortaçağ düşüncesinin "sınır" düşüncesine dayanan sonsuzluk fikrinden hem de klasik hakikat teorileri ile "sonsuz hakikatlerin" olmadığını savunan post-modernizmin hakikat anlayışından kopmaya çalışmaktadır. Bu çabasında, kuşkusuz, onun bir yandan matematiği devreye sokmaya çalışması, diğer yandan da modern Platonculuğu belirleyicidir. Hem sonsuzluk hem de hakikat, onda, etkin bir tarzda sürekli gerçekleştirilen bir ideadır. Bu düşünce, öte yandan, Platon'un "iyi" düşüncesine bağlanabilir. Badiou'ya göre "iyi" vardır ve bu iyi, insan için sonsuzluk ideasının gerçekleşmesine dayanır. Olay sonrasında ortaya çıkan özne, olaya sadakat göstererek sonsuzlaşır ve 'sahtelik', 'terör' ve 'ihanet' gibi kötüyü niteleyen yönlerin karşısında iyiyi gerçekleştirir. Bu sonsuzluk, kuşkusuz, varlığın yapısında olan sonsuzluktur, yani çoklu-varlığın sonsuzluğudur. Böylece varlık olarak varlığı niteleyen çokluğu bir birlik ve bütünlük içerisinde eritmeyerek, adlandırmaya direnen, zorlamaya gelmeyen boşluğu sürekli doldurmaya çalışmayarak, özne varlık-dışı, tarihsel bir alanda sonsuzluğu yakalamış olacaktır. Bu sonsuzluk, aynı zamanda hakikatin sonsuzluğudur. Bu nedenle çoklu-varlığın sonsuzluğu düşüncesi, Badiou'da hakikatin sonsuzluğu düşüncesiyle bağlanır. Böylelikle, sorunlu görünen, "varlık olarak varlığın" ontolojik yapısı ile "varlık olarak varlık olmayan" olay arasındaki bağlantı da kurulmuş olur.

Kaynaklar

Thomas de Aquino. De veritate (Quaestio I) / Von der Wahrheit, Lateinisch-Deutsch, Hrsg. von Albert Zimmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.
Badiou, Alain. L'être et l'événement, Paris: Éditions du Seuil, 1988.
Badiou, Alain. Etik, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
Badiou, Alain. Theoretical Writings, Ed. and Trans. R. Brassier-A.Toscano, London-New York: Continuum, 2004.
Badiou, Alain. Felsefe İçin Manifesto, çev. N. Tutal-H. Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005.
Badiou, Alain. Sonsuz Düşünce, çev. I. Ergüden- T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
Badiou, Alain. Sonlu ve Sonsuz, çev. M. Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2011.
Hegel, G.W.F. La phénoménologie de l'esprit, tome I, Trad. de J. Hyppolite, Paris: Aubier, 1941.
Heidegger, Martin. Vortraege und Aufsaetze, Stuttgart: Neske, 1994.
James, William, Pragmacılık, çev. Muzaffer Aşkın, İstanbul: MEB Yayınları, 1948.
Pascal, Biaise. Pensées, Paris: Le Livre de Poche, 1972.
Platon. Werke, Band 5, Griechisch-Deutsch, Darmstadt: WBG, 1990.
Platon. Werke, Band 6, Griechisch-Deutsch, Darmstadt: WBG, 1990.

Klasik Alman felsefesi

Alm. klassische deutsche Philosophie Ar. falsafah almāniyah klāsīkiyah. Fr. philosophie classique allemande. İng. classical German philosophy. İsp. filosofía clásica alemana.Rus. klassičeskaja nemeckaja filosofija. Çince deguo gudian zhexue.德国古典哲学

Dönemsel bir kavram olan 'Klasik Alman Felsefesi'ni felsefe tarihi yazımına ENGELS sokmuştur. (ENGELS *Anti-Dühring*, Marx-Engels-Werke (MEW) 20/331, 333; *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, 19/187; *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, 21/259ff). Bununla KANT ve HEGEL ve de FEUERBACH arasındaki felsefi düşünce süresini doldurmuş ve aşılmış bir miras olarak özetlenir ve kuramsal bir kaynak olarak sahip çıkılır: "Eğer daha önce Alman felsefesi, özellikle Hegel'in felsefesi olmasaydı Alman bilimsel sosyalizmi [...] asla ortaya çıkmazdı." (krş. MEW 18, 516) Bu yüzden "Alman sosyalistleri" sadece "SAINT-SIMON, FEUERBACH ve OWEN'dan değil, KANT, HEGEL ve FICHTE'den de kaynaklandıkları için de gurur duyarlar." (ENGELS 19/188). Ayrıca bu çizilen bu çerçeve Yeni Kantçılık ve Yeni Hegelcilik gibi "Alman İdealizminin" ardıllarının sosyal demokrasiye etkide bulunmalarını engellemeye de hizmet edecekti. İşçi sınıfının aydınları onun "ulvi saçmalığına" (*Anti-Dühring*, I.27/490) karşı bağışıklık kazanmalıdır.

Bu söylem taktiğinin sonradan gelen etkileri vahimdi. Gelişmenin tutarlılığını ileri süren ENGELS'e paralel olarak LENIN tarafından Marksizm'in hakikat ve kadiri mutlak olduğu iddiası alternatif pozisyonların karşısında kendi politik stratejisini kuvvetlendirmede kullanılıyordu. Klasik Alman Felsefesi Stalin'le birlikte yenilenen bir mekanizmacılık lehine reddedilmişti. –1945 sonrası ikiye bölünen Almanya'da bu mirasa ilişkin tartışma o anki politik kimlik biçimlenmesi süreciyle bağlantılıydı. Klasik Alman Felsefesi olarak adlandırılan düşün etkinliğinin çelişkili alımlanması ve kısmen antagonist bir biçimde sahiplenilmesi, Marksizm-Leninizm içinde, 'geç burjuva' felsefesinin iddialarına karşı savunmada kendi 'ilerici' öz-anlayışını geliştirmekle ilintiliydi.

1. MARX idealizm eleştirisinde önce "ideoloji" (Marx-Engels, 2013, 24; *LF*, 21/281) sözcüğü bağlamında kullanılan "Alman İdealizmi" (*HF*, 2/132; Sandkühler 2005, 2) kavramını vurguluyordu. *Anti-Dühring*'in yazılana kadar MARX ve ENGELS "Alman Felsefesi" (örn. 1/383; Marx-Engels, 2013, 112 v.d.; *Vorw 59*, 13/10) genel terimini kullanmışlardı. 1886'da ilk kez yayımlanan iki makale-

Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 7/I, © InkriT (Berliner Institut für kritische Theorie

siyle *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* ENGELS kendi düşünce faaliyeti döneminde felsefi mirasla hesaplaşmasının bir tablosunu çiziyordu. MARX'a yöneltilen "Hegelci sofistik" (krş. *K I*, 23/25) suçlamasını göz önünde tutarak, "Hegelci felsefeyle olan ilişkiyi", "[ondan yola] çıkışı" ve "ondan kopuşu" (*LF*, 21/264) ve de FEUERBACH'ın etkisini betimlemek istiyordu. ENGELS sunduğu gelişme çizgileri bağlamında "48'den beri Alman üniversitelerinde yaygınlaşan felsefe yapmanın eklektik modeline" (C. Schmidt'e Mektup 1895, 39/431) ve aynı zamanda "Prudonculuğun asıl biçimiyle Fransızlarda ve Belçikalılarda ve BAKUNIN tarafından karikatürize edilen biçimiyle İspanyollarda ve İtalyanlarda yol açtığı kafa karışıklığına" karşı çıkıyordu (MEW 18/516).

ENGELS klasik Alman felsefesinin betimlenmesinde HEINE'ye dayandığını vurgular (*LF*, 21/265). O daha 1834'te "felsefe ve toplumsal praksis bağlamında yeni bir tarihsel anlayış"tan söz ediyordu (BRANDT 1983, 279). HEINE bu bağlamda, çağdaşları için açık olan ve Friedrich SCHLEGEL tarafından *Athenäum-Fragment* 216'da, aynı şekilde Fransa'daki hükümetin resmi gazetesi *Moniteur*'de (LOSURDO, 517) Alman felsefesi ve Fransız Devrimi arasında kurulan ünlü paralelliği kabul ediyordu. Bunun dışında HEINE Alman felsefesine, gelişime açık belli bir potansiyeli de atfediyordu: Onun sayesinde "sadece ortaya çıkacakları günü bekleyen" ve Fransız Devriminden daha derin bir dönüşümü gerçekleştirecek "devrimci güçler ortaya çıktı" (228-9).

Klasik Alman felsefesi kavramında "Alman işçilerinin" "Avrupa'nın en teorisyen halkı" (18/516) olarak adlandırılmasında ortaya çıkan ulusal dar bakış, ENGELS tarafından Fransız işçi hareketine ve İngiliz siyasal iktisadına diğer kaynaklar olarak yapılan vurguyla göreceli bir hale getirildi (krş. MEW 22/287ff). Klasik Alman felsefesi ve Fransa'daki ütopik-sosyalist düşünce bağlantısına Moses HESS daha 1843'te işaret etmişti. HEINE'nin Alman felsefesi ve Fransız Devrimi'nin çeşitli aşamaları arasındaki kurduğu şematik koşutluğu aslında "bir şairin hayal gücü"nden fışkıran bir şey olarak eleştiriyordu (HESS, 162) Argümantasyonunda Fransız teorisini Alman teorisiyle birleştiriyor; böylece ikisi de eşit düzeyde öneme sahip teoriler olarak görünüyordu (krş. ESSBACH 1988, 274 ve devamı). Böylelikle ileri düzeye sahip Fransız teorisiyle siyasal ilişkilendirmenin ötesinde, teorik olarak da bir bağlantı kurma olanaklı hale geliyordu.

MARX ve ENGELS klasik Alman felsefesini bütünlüklü ve FEUERBACH'ın din eleştirisi ile "sona eren" bir düşünce çağı olarak kavrarlar (MEW 19/188). Kendisinin gelişimi, gelişimin mantıki sonucu olarak açıklanır; tarihsel öncellerin çelişkili biçimlerine bakış esas olarak, kendi pozisyonunu hazırlayan teoremlerin, yükselen gelişme çizgisiyle sınırlar kendisini. Buna uygun olarak ENGELS, hâlâ Kant'taki, "diyalektiği derinlemesine araştırma istemenin" "yorucu ve çok az bir şey kazandıran, yararsız bir uğraş" (19/188) olduğunu söyler.

"Etkin yan"ın ("Feuerbach Üzerine Tezler" 1, MARX 2013, 15) ve bunun üzerinden dolayımlanan idealist bir gelişim teorisinin oluşumu, klasik Alman felsefesi kavramıyla –daha önceki, o

zamanki ve daha sonraki düşünce gelişimleri karşısındaki niteliksel boyutları içinde– 1800'lerde gerçekleştirilen felsefi çalışmaların yapısal düzenlenmesi için ölçütler sunar. Marx'ın damgasını taşıyan "klasik siyasal iktisat" (K I, 23/95, Dipnot 32) kavramıyla benzeşim içinde siyasal-toplumsal ve felsefi gelişme birbiriyle bağlantılandırıldı: "Fransa'nın siyasal devrimine Almanya'daki felsefi bir devrim tarafından eşlik edildi (1/492; karş. 385; 2/40ff). Buna göre, devrimci ve karşı devrimci eğilimleriyle 1800'lerdeki köklü dönemsel değişim ve bunun "akabindeki, Almanya'daki iç gelişmelere etkide bulunan, Fransa'daki büyük sınıf mücadeleleri"nin (Lukács 1954/1986, 25) bilançosu, o dönem felsefi düşüncesinin karakteristiğini biçimlendiriyordu. Ama Marx şimdiye kadarki iktisat teorilerini radikal ve kapsamlı eleştirip, onların 'yapısökümü'nden yeni bir teori geliştirirken, onun Hegel'in hukuk felsefesiyle hesaplaşması gibi benzeri girişimler ise sınırlı bir özellik taşıyordu.

2. Wilhelm döneminde ulusal mitos olarak "klasik-anlatı" (karş. Berghahn 1971, 70 ve devamı) tarzında ortaya çıkan tarihsel olmayan düşüncenin "büyük oranda ulusalcı-muhafazakâr" (karş. Müller-Seidel 1983, 7) formunun ve bunun içine yerleşmiş olduğu 'Alman İdealizmi'nin karşısına Franz Mehring diyalektik ve sonrasında tarihsel materyalizme dönüşen felsefi miras olarak Klasik Alman Felsefesi konseptini koyuyordu. Karşı tarafta ise Kant Hermann Cohen tarafından " Alman sosyalizminin hakiki ve gerçek yaratıcısı" olarak gösteriliyordu (1896, LXV). Sosyalistlerin klasik Alman felsefesinin mirasını üstlenerek sahip çıkmaları, Mehring'e göre "gelişme" ilkesinin kabulüne dayanır (GS 13, 201). Ona göre, Kant'ın tarihsel sınırlılığı, onun felsefi görüşlerinin ötesine geçmeyi gerekli kılmaktadır. Mehring (GS 13, 39 vd., 55 vd., 200 vd.), Plehanov (1899), Luxemburg (GW 1/1, 487 vd.) ve Lenin birçok çalışmalarında Cohen, Staudinger, Natorp, Vorländer, Stammler ve özellikle Bernstein çevresinin Yeni-Kantçı yönelimli teorisyenleriyle tartışmaya girişirler. Onların "sürekli olarak eski ve çürümüş idealizme 'yeniden' dönüşüne" (LW 19, 5) karşı, Lenin Marksizmin "devrimci özünü" savunuyor ve Marx'ın öğretisinin klasik Alman felsefesinin "meşru mirasçısı" olduğunu belirtiyordu: "Klasik Alman felsefesinin kazanımlarıyla", "gelişimin en mükemmel, (…) tek yanlılıktan kurtulmuş biçiminin öğretisi olan diyalektikle" zenginleştirilmiş "Marksizmin felsefesi *materyalizm*dir" (4). Klasik Alman felsefesiyle geniş kapsamlı uğraşına rağmen Lenin yine de aşkın idealizm tarafından ortaya konulan sorular karşısında sessiz kalmıştır; özne nesne diyalektiğine ilişkin aşkın idealizm çalışmaları Lenin tarafından "öznel idealizm" olarak reddedilmişti: Fichte [alıntı kaynağında Avenarius, ç. n.] "Kant ile, materyalistler gibi *soldan* değil, şüpheciler ve idealistler gibi *sağdan* … *çok daha salt bir bilinemezcilik* için… mücadele etti" (Lenin 1988, 215). Lenin kendi Hegel incelemeleri sonucunda bu tür yargıları daha sonraları mekanist bir yaklaşım olarak göreceleştirse de (Lenin 1964, 169), işte tam da bu yargılar *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'nin kanonlaştırılan okumalarını belirliyordu.

3. Deborin diyalektiği "Alman idealizminin gelişmesinin bir ürünü"

(1926, 9) olarak kanıtlamasıyla, LENIN'in aşkın idealizm değerlendirmesinin düzeltilmesi gerekiyordu. DEBORIN giderek yayılan dogmatikleşmeye karşısında klasik Alman felsefesinin "*bilincin diyalektik yapısının*" (1927, 7) keşfine dair katkısını ortaya koyuyordu. Böylelikle o, Yeni-Kantçı etki altındaki Avusturya Marksizmi dışında, "etkin yan"ın ("Feuerbach Üzerine Tezler" 1, MARX 2013, 15) gelişimini kabul eden bir pozisyonu oluşturuyordu – öyle ki, Sovyet yazını bu pozisyonla bir bağlantıyı ancak yıllar sonra LEKTORSKI, GAIDENKO, BOGOMOLOW und NARSKI'nin çalışmalarıyla (krş. LEKTORSKI 1965; *Istorija dialektiki* 1978) kuracaktır. *Alman İdeolojisi*'nin 1925'te ve LENIN'in *Felsefi Defterleri*'nin 1929/30'da ilk kez kısmi olarak yayımlanmalarıyla, klasik Alman felsefesi karşısında pozisyon alma, diyalektiğin mirasına dair süregiden tartışmalar biçimine bürünmüştür.

CROCE ile tartışma içinde GRAMSCI [her şeyi] HEGEL'e "dayandırma/bağlama" yönelimine karşı, MARXçı düşüncenin klasik Alman felsefesi karşısındaki "bağımsız düşünce yapısını" (*Gefängnishefte*, Defter[D] 11 §27, 1427) vurguluyordu. Ona göre "yeni olanın sağlamlılığı" [Konsistenz des Neuen] mirasın analizi için teorik temel sunar, öte yandan tersi bir yol ise bu mirası "massetme" çabasıdır (1428). GRAMSCI birçok kez "eski felsefenin aşılması" (1430; D. 7, §25, 881, 883; D. 16, §9, 1812)sürecindeki radikal kopuşa işaret eder. Bu da "'mirasçının' öncelini 'pratik olarak' devam ettirdiği anlamına gelir – çünkü o salt bir görüden etkin, dünyayı değiştirme istencini türetmiştir" (D. 10.II, §31, 1283). Gelecek toplumun "integral kültürü" için Gramsci şu çıkarımda bulunur: "Klasik Alman felsefesinin mirasının (...) sadece dökümü çıkarılmamalı", bilakis o tarihsel materyalist yeniden formüle edilişiyle "tekrardan etkide bulunan bir canlılık" olmalıdır (§11, 1248).

4. KANT, FICHTE, SCHELLING ve HEGEL'in Naziler tarafından kullanılmasına karşı olarak, Almanya'da faşizmden kurtuluş sonrasında söz konusu olan şey, klasik Alman felsefesinin hümanist içeriğini ve bu felsefeyle birlikte aynı bağlamda orta çıkan yazını antifaşist-demokratik yeniden kuruluşun ortak paydası olarak ortaya koymaktı. Johannes R. BECHER'e göre, Alman klasiğinin 1830'lardan itibaren Alman tarihinde birçok kez istemesine rağmen "kendine uygun bir siyasal anlatımı bulamamıştır". Bu yüzden, "halkın mutlak kudretinin", "hakikatin güç olması" için, "tini güce/iktidara" taşıması gerektiğini belirtir Becher (1946, 561; krş. DWARS 2000, 181). Miras uğruna bu mücadele, Avrupa'daki savaş sonrası siyasal gelişmeye dair tartışmayla bağlantılıydı. "Meşru" miras iddiası o zamanki kimlik oluşturmanın bir momentiydi. SED [Sozialistische Einheitspartei Deutschlands – Almanya Sosyalist Birlik Partisi] kendisini "*tüm zararlı ve gerici geleneklerle mücadele eden* ve Alman tinsel yaşamındaki tüm yüce ve güzel olanın gelişmesini sağlayan (...) Alman kültürünün yenilenmesinin partisi" olarak görüyordu (*Manifest* 1946, 27). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* kitabının "okunması" Marksizm-Leninizm öğretisinin ve onun klasik Alman felsefesine bakışının dinsel kabulünün bir parçası haline gelmişti.

Ludwig Feuerbach ve Klasik Al-

man Felsefesinin Sonu'nda geliştirilen Marksist dünya görüşü ve "felsefenin temel sorusunun" temellerinin sistematik olarak betimlenmesinden hareketle, klasik Alman felsefesine dair değerlendirme akademik düşünce çerçevesinden çıkarılıp, siyasal ve ideolojik mücadelenin parçası haline geldi. Marksizm-Leninizm kanonlaştırılmış öğretisini devlet partisinin liderlik iddiasıyla birleştirirken, FAC'de söz konusu olan şey ise, klasik Alman felsefesinin [aşırıcı] dinci bir tona sahip burjuva kültürüne, hem Nazizm ve hem de Komünizme karşı koruyucu bir alan olarak sergilenmesiydi (krş. GEBHARDT 1968, 13). Bu konuyla uğraş böylece "fırtınalı konjonktür evreleri" yaşıyordu (LIEPERT/WANKE 1973, 1096).

5. Alman Demokratik Cumhuriyeti (ADC) tartışmalarının –Ernst Bloch'un yanı sıra– önemli temsilcilerinden biri olan Georg LUKÁCS, faşist ideolojinin kaynaklarının araştırılması bağlamında, Yeni-Kantçılık'ın ve Yeni-Hegelcilik'in [Hegel] alımlaması tartışmasını *Der junge Hegel* [Genç Hegel] (1938) başlıklı kitabının odağına yerleştiriyordu. En nihayetinde Hermann GLOCKNER "Almanya'da Hegel sorununu" bir "Kant sorunu" ilan etmişti (alıntı Lukács 1954, 15), bu da LUKÁCS'ı şu çıkarıma götürüyordu: Tarihsel bağlamına yerleştirmek yerine, onlar "klasik Alman felsefesinin bütün bir gelişimini bir Kant düzlemine indirgemektedirler" (15). Buna göre, bu Yeni-Kantçılık ve YeniHegelcilik'in buluştuğu, politik Romantik'e yakın bir mitsel-irrasyonel okuma tarzıdır. LUKÁCS'a göre "faşistleşen Yeni-Hegelcilik", "rasyonel yapılan bir irrasyonalizm yöntemi" (KRONER 1924, 272) olarak Hegel diyalektiği yorumunda, 1945 sonrasında da etkili olan bir ifade buluyordu (LUKÁCS 1954, 19). "Aklın (...) temel olarak artık" taşımadığı, "felsefenin savunmaya" geçtiği noktada HEGEL'in felsefesini "genel çöküş sürecinde" (HELFERICH 1985, 184) bir adım olarak tasvir eden klasik Alman felsefesi yorumları, en yeni betimlemelere kadar etkide bulunmaktadırlar: "Hegel'in sistemi ... vaktiyle kurgusal idealizmin sonuna, daha sonra Marx ve Nietzsche'de sonuna ulaşan Alman İdealizminin genel çöküş sürecinin önemli bir adımına" damgasını vurduğu ileri sürülür (SANDVOSS 1989, 328; vgl. SOLOMON/HIGGINS 1993, 1).

LUKÁCS'ın polemiği, STALIN'in damgasını taşıyan, klasik Alman felsefesini "gerici, monarşist ve slav halkları karşıtı" (VOSLENSKY 1991, 195) olarak gören dogmatik anlayışla da karşı karşıya gelir. Klasik Alman felsefesinin başarıları burada bir kez daha yadsınır ve Yeni-Kantçılık'ın Hegel'e karşı yönelttiği siyasal gericilik hükmü yinelenir. STALIN ve JDANOV'un müdahalesi sonrasında Georgij F. ALEXANDROW şu yargıda bulunuyordu: "HEGEL felsefesi 1800'lerdeki diğer tüm idealist Alman felsefesi gibi, Fransız burjuva devrimine ve 18. yüzyıl Fransız materyalizmine aristokratik bir tepkiydi." (1955,11) Bu pozisyonun 1946-48 yıllarında yürütülen tartışmalarda SED tarafından üstlenilmesi "aynı zamanda, yeni antifaşist-demokratik toplumun oluşum halindeki felsefesi için kendi kararıyla geçmişteki kendi ulusal geleneğini izleyip izlememe (...), ya da resmi Sovyet felsefesince ideolojik olarak dışarıdan belirlemenin üstünlüğü kabul edip etmemeye dair bir karardı (WARNKE

2001, 198). Bütün ADC yüksekokullarında bağlayıcı bir felsefe öğrenimi olarak Marksizm-Leninizmin iyice yerleşmesiyle, felsefe tarihine yönelik salt bir şematik bakış alınmakla kalınmadı – materyalist = ilerici, idealist = gerici.

Manfred Buhr Engels'in kavram oluşturmasını içerik ve yntemsela açıdan "bütün klasik burjuva felsefesinin gelişim tarihinin bir parçası, en yüksek noktası ve sonu" (1968, 292) olarak belirliyordu. Öte yandan o, bu "klasik" içine Bacon'dan Leibniz'e, Hegel ve Feuerbach'a kadar, yükselen burjuvazinin bütün felsefesini dahil ediyor, buna karşılık 1830 sonrası düşünce çabalarını 'geç burjuva' [dönemi düşünceleri] olarak damgalıyordu. 'Alman klasik' kavramı böylece felsefenin çok ötesinde bir içerikte, bütün kültürel görüngüler bağlamı olarak tartışıldı. Arsenij Gulyga 1986'da, kendisini sadece ontoloji ve bilgi teorisiyle" sınırlamayan, "aynı zamanda bununla birlikte etiğin, estetiğin, tarih felsefesinin ve felsefe tarihinin, din felsefesinin" ve "yazın ve tiyatro" sorunlarını içeren tablo sunuyordu (1986,4). Dieter Heinrich tarafından önümüze koyulan "konstellasyon araştırması" konsepti klasik Alman felsefesini ve 1800'lerin yazınını, kültürel bir bütünlük içindeki farklı farklı eğilimlerden, okullardan ve bireylerden, ilerlemelerden, durgunluklardan ve gerilemelerden kendini oluşturan çeşitli iletişim yapıları olan, "volkanik bir süreç" ve "bir dönem başlangıcı" (1991, 218) olarak kavrar.

6. Tarihsel-eleştirel bir anlayış, "klasik"-oluşumlara ve onların beraberinde getirdikleri kanonlaştırmalara karşı olsa da, bununla dönem kavramlarının önemine kesinlikle karşı çıkmaz. Birleştirme yoluyla tarihsel gidişatı kendi çeşitliliği içinde derlitoplu bir biçimde görünür kılmaktadırlar. Klasik Alman felsefesi ya da "Alman İdealizmi" kavramının kullanılmasının beraberinde getirdiği sorunlar (Sandkühler 2005, 3) kuşkusuz ne eşanlamlıların kullanılmasıyla ortadan kalka (Beiser 2002, IX, Oiserman 1980, 7) ne de "aşırı belirlenmiş" dönem tabirlerden "olagelme/olay" (*Forschungsprogramm*, 6) kavramıyla kaçınılabilir. Marx ve Engels'in yazdıkları gibi, eğer "bütün çığır açan sistemlerin içeriği... içinde doğdukları dönemin ihtiyaçları" (Marx-Engels, 2013, 400) ise, onların yapısökümü sadece tarihsel geçici karakterin ortaya çıkarılması değildir. "Düğüm noktası" olarak işlev görmeleri suretiyle, aynı zamanda yinelenen teorik tartışmaların çıkış noktası olarak da görülürler.

Kaynakça

G.F. Alexandrow, »Idealism«, in: Bolschaja sovietskaja enziklopedija, 2. A., Bd. 17, Moskau 1952, 321- 24; ders., Idealismus, Berlin 1955; J.R. Becher, »Erziehung zur Freiheit« (1946), in: ders., Gesammelte Werke, Berlin/ DDR 1966-1981, Bd. 16, 515-656; F.C. Beiser, German Idealism. The Struggle against Subjectivism, Cambridge/ MA-London 2002; K.L. Berghahn, »Von Weimar nach Versailles. Zur Entstehung der Klassik-Legende im 19. Jahrhundert«, in: R.Grimm, J.Hermand (Hg.), Die Klassik- Legende, Frankfurt/M 1971, 50-78; H. Brandt, »Klassisches Erbe und bürgerliche Revolution. Anmerkungen zu Philosophie und Geschichte im Denken Heines«, in: E.Lange (Hg.), Collegium philosophicum jenense, H. 4, Weimar 1983, 275-88; M. Buhr, »Der Denk-Einsatz der klassischen bürgerlichen deut-

schen Philosophie«, in: DZPh, 16. Jg., 1968, H. 3, 292-311; H. Cohen, »Einleitung mit kritischem Nachtrag« zu F.A.Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart «, Bd. 2, Leipzig 1896, XV-LXXVI; A.M. Deborin, »Studien zur Geschichte der Dialektik. I. Die Dialektik bei Kant«, in: Marx-Engels-Archiv, 1. Bd., Frankfurt/M o.J. (1926), 7-81 (Nachdruck Frankfurt/M 1969); ders., »Studien zur Geschichte der Dialektik. II. Die Dialektik bei Fichte« (1927), in: Marx-Engels-Archiv, 2. Bd., Frankfurt/M o.J., 3-55 (Nachdruck Frankfurt/M 1969); J.-F. Dwars, »Johannes R. Becher – der ›klassische Nationalautor‹ der DDR?«, in: L.Ehrlich, G.Mai (Hg.), Weimarer Klassik in der Ära Ulbricht, Köln-Weimar-Wien 2000, 175-84; Forschungsprogramm und Ziele des Sonderforschungsbereiches 482 »Ereignis Weimar – Jena. Kultur um 1800«; W. Essbach, Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe, München 1988; J. Gebhardt (Hg.), Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770-1830, München 1968; R.O. Gropp, »Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels« (2. Teil), in: DZPh, 2. Jg., 1954, H. 2, 344-83; A.V. Gulyga, Nemeckaja klassiceskaja fi losofi ja, Moskau 1986; H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834), in: Heinrich- Heine-Säkularausgabe, Bd. 8, Berlin 1972, 125-230; C. Helferich, Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken, Stuttgart 1985; D. Heinrich, Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie, Stuttgart 1991; M. Hess, »Socialismus und Communismus«, in: G.Herweg (Hg.), Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (1843), Leipzig 1989, 157-77; Istorija dialektikl. Nemeckaja klassiceskaja fi losofi ja, Moskau 1978 (dt. Berlin/DDR 1980); R. Kroner, Von Kant zu Hegel, Bd. 2, Tübingen 1924; W.A. Lektorski, Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie (1965), Berlin/ DDR 1968; V. I. Lenin, Philosophische Hefte [Lenin Werke, cilt 38 içinde], D. Berlin 1968; V. İ. Lenin, Materyalizm ve Ampiryokritisizm, çev. S. Belli, Ankara 1988; A. Liepert u. C. Warnke, »Bemerkungen zur marxistisch-leninistischen Erbe-Diskussion«, in: DZPh, 21. Jg., 1973, H. 9, 1096-110; D. Losurdo, Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion, Köln 1989; G. Lukács, Der junge Hegel (1954), Berlin/DDR 1986; »Manifest an das deutsche Volk« (21.4.1946), in: Dokumente der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin/DDR 1951, 24-30; K. Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", Marx-Engels 2013 içinde; K. Marx-F. Engels, Alman İdeolojisi, çev. O. Geridönmez ve T. Ok, İstanbul 2013; W. Müller-Seidel, Die Geschichtlichkeit der deutschen Klassik. Literatur und Denkformen um 1800, Stuttgart 1983; T.I. Oiserman, »Einleitung«, in: Autorenkollektiv, Geschichte der Dialektik. Die klassische deutsche Philosophie, Berlin 1980, 5-27; G. Plechanow, »Materialismus oder Kantianismus« in: NZ, 17. Jg., 1. Bd., 1899, 589-96, 626-32; H.J. Sandkühler (Hg.), Handbuch Deutscher Idealismus, Stuttgart-Weimar 2005; E.R. Sandvoss, Geschichte der Philosophie, 2. Bd., Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart, München 1989; F. Schlegel, »Athenäum-Fragmente «, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 1. Abt., 2. Bd., München-Paderborn-Wien 1967; A.A. Shdanow, »Kritische Bemerkungen zu G.F. Alexandrows Buch: Geschichte der westeuropäischen Philosophie« (1947), in: ders., Über Kunst und Wissenschaft, Berlin/DDR 1951, 80- 114; R.C. Solomon, K.M. Higgins

(Hg.), Routledge History of Philosophy, Bd. VI, The Age of German Idealism, London- New York 1993; R. Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, Leipzig 1896; F. Staudinger, Ethik und Politik, Berlin 1899; K. Vorländer, Kant und der Sozialismus, Berlin 1900; ders., Kant und Marx, Tübingen 1911; ders., Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 8. A., Leipzig 1911; M.S. Voslensky, Sterbliche Götter. Die Lehrmeister der Nomenklatura, Frankfurt/ M 1991; C. Warnke, »›Das Problem Hegel ist längst gelöst‹. Eine Debatte in der DDR-Philosophie der fünfziger Jahre«, in: V.Gerhardt u. H.-C.Rauh (Hg.), Anfänge der DDR-Philosophie, Berlin 2001, 194-221.

Jürgen Stahl

Çeviri: Muharrem Açıkgöz

▶ Avusturya Marksizmi, Burjuva Devrimi, Din Eleştirisi, Diyalektik, Dönem, Dönemselleştirme, Etkinlik, Felsefenin Temel Sorusu, Feuerbach Tezleri, Fransız Devrimi, Gelişme, Hegelcilik, Hegel Eleştirisi, İdealizm, İdeoloji Teorisi, İrrasyonalizm, Kantçılık, Klasik, Klasik Siyasal İktisat, Marksizm-Leninizm, Materyalizm, Mekanik Materyalizm, Miras, Özne/Nesne, Tin Tarihi, Yeni-Kantçılık

▶ Austromarxismus, bürgerliche Revolution, Dialektik, Entwicklung, Epoche, Erbe, Feuerbach-Thesen, Französische Revolution, Geistesgeschichte, Grundfrage der Philosophie, Hegelianismus, Hegel-Kritik, Idealismus, Ideologietheorie, Irrationalismus, Kantianismus, klassisch, klassische politische Ökonomie, Marxismus-Leninismus, Materialismus, mechanischer Materialismus, Neukantianismus, Periodisierung, Religionskritik, Subjekt/ Objekt, Tätigkeit

Siyasal Üzerine
Chantal Mouffe
Çeviren: Mehmet Ratip
İletişim Yayınları, İstanbul, 2010

Çağdaş siyaset felsefesinin şüphesiz en önemli isimlerinden biri olan Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine* adlı yapıtında demokratik siyaset üzerine görülerini ortaya koyuyor. Demokratik siyasetin amacının mutabakat ve uzlaşma olarak tahayyül etmenin yol açacağı siyasal tehlikelere işaret eden Mouffe, bunun aynı zamanda kavramsal olarak da yanlış olduğunu ifade ediyor. Ona göre biz/onlar ayrımının aşılacağı bir dünyaya duyulan özlem hatalı öncüllere dayanmaktadır. Bu vizyonu paylaşanlar ise Mouffe'ye göre demokratik siyasetin karşı karşıya olduğu gerçek görevi gözden kaçırmaya mahkûmdur.

Mouffe evrensel düzeyde rasyonel bir mutabakatın mümkün olduğuna dair inancın demokratik düşünceyi yanlış yola saptırdığını düşünür. Bu düşünceye sahip olan liberallerin kendisini "nihilist" olmakla suçlayacaklarının, "mutlak demokrasi"nin mümkün olduğuna inanan radikal sol kesimin de bu fikri paylaşacağının altını çizen Mouffe, kendi tanımladığı şekliyle "siyasal"ın inkârının, demokratik siyaset için sonuçlarının ne olduğunu açıklama amacına yönelir. Ona göre mutabakatçı yaklaşım, uzlaşmış bir toplum yaratmak yerine agonistik perspektifin söz konusu çatışmalara meşru bir ifade biçimi sağlamak yoluyla, üstesinden gelebileceği antagonizmalara yol açmaktadır. Böylece Mouffe'ye göre biz/onlar karşıtlığı, hasımlar arasındaki siyasal bir cepheleşmeyi değil, iyi ve kötü arasındakl ahlaki bir karşıtlığı ifade eder. Sonuç olarak muhalif bu tutuma göre yok edilmesi gereken bir düşman haline dönüşür ve dolayısıyla beaberinde agonistik bir tavır getirmez. Mouffe'nin en çok üzerinde durduğu görüşlerinden biri, demokrasinin etkili bir şekilde işleyebilmesinin olmazsa olmaz koşulunun, kamusal alanın canlı bir agonistik mücadeleye açılması gerektiği yönündeki düşüncesidir.

Mouffe devam eden görüşlerinde "siyaset" ve "siyasal" arasında bir ayrım yapar ve bu ayrımı şöyle açıklar: " 'Siyasal'la insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğüm antagonizma boyutunu, 'siyaset'le de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzeni kastediyorum."(s.16) Mouffe'nin en önemli görüşlerinden biri, yaptığı bu ayrıma dayanır. Ona göre günümüzde tanıklık ettiğimiz şey, "siyasal"ın ahlaki dil dizgesinde tüketilmesidir. Yani siyasal hâlâ bir biz/onlar ayrımına bağlıdır; fakat bu Biz/onlar ayrımı siyasal kategorilerle değil, ahlâki terimlerle ifade edilmektedir. Mouffe'ye göre sağ ve sol arasındaki mücadele doğru ve yanlış arasındaki mücadeleye dönüşmüştür. Liberalizmin siyasal alandaki merkezi yetersizliğini Mouffe yine bu ayrım üzerinden açıklamayı amaçlar. Liberalizme yönelttiği en güçlü eleştirilerden biri, onun antagonizmanın yok edilmez karakterini yadsıması şeklinde ifade edilebilecek olan Mouffe, liberalizmin perspektif ve değerlerin çoğulcu kavrayışına sahip olmasına rağmen, bunların bir arada ve çatışmasız birlikte olabileceği yönündeki savlarına yönelik eleştiriler sunar. Bu özelliğiyle liberalizm Mouffe'ye göre antagonistik boyutuyla siyasalı yadsımak zorundadır. Mouffe liberalizme karşı en radikal meydan okumayı ise Cari Schmitt'in *Siyasal Kavramı* adlı eseriyle yapacağını ifade eder. Mouffe Schmitt'in dost/düşman ayrımının her daim varolan olanaklılığına ve siyasetin çatışmalı doğasına yaptığı vurgunun,

demokratik siyasetin amaçlarını tahayyül edebilmek için zorunlu bir başlangıç noktası oluşturduğunu düşünür. Demokratik siyasetin farkı Mouffe'ye göre şudur: "Demokratik siyasetin özgüllüğü, bazı liberallerin inanmamızı istediklerinin aksine, biz/onlar karşıtlığının aşılmasını değil, bu karşıtlığın farklı bir şeklde kurulmasını gerektirir. Demokrasinin ihtiyaç duyduğu şey, modern demokrasinin kurucu unsuru olan çoğulculukla bağdaşan bir biz/onlar ayrımı yapmaktır."(s.21-22) Mouffe bundan sonraki görüşlerini çoğulculuk ve dost/düşman ilişkisi üzerine yoğunlaştırır. Mouffe bu konu üzerine yazarken, demokratik siyasal bir cemaat içerisinde çoğulculuğa yer olmadığı konusunda fazlasıyla katı olduğunu düşündüğü Schmitt'ten ayrıldığı yönünde uyarıcı bir açıklama yapar. Schmitt'in liberal çoğulculuk ile demokrasi arasında aşılamaz bir çelişki görmesini, onun demokrasi anlayışının, homojen bir halkın varlığını gerekli görmesinde bulur. Schmitt'in meşru gördüğü tek çoğulculuğun, devletlerin çoğulluğu olduğunu vurgulayan Mouffe, Schmitt'i takip edip liberal demokratik siyaseti reddetmek yerine, Schmitt'in liberal bireycilik ilerasyonalizm eleştirisini, yeni bir liberal demokratik siyaset anlayışı için kullanır. Yani kendi deyişiyle Schmitt ile birlikte Schmitt'e karşı düşünmeyi önerir.

Devam eden görüşlerinde, gelecekte antagonizmayı tamamen ortadan kaldıran bir toplumun kurulabileceğine inanmanın bir yanılsama olduğunu tekrar ifade eden Mouffe, Schmitt'e dayanarak antagonizmayı her daim varolan bir olanaklılık olarak tanımlamaktan geri kalmaz. Bu olanak, ona göre siyasal, ontolojik durumumuzdan kaynaklanır. Çatışmanın antagonistik boyutu dolayısıyla kalıcıdır ancak bu boyutun ehlileştirilme ihtimali de vardır. Mouffe'nin çalışmalarının en ayrıcalıklı görüşlerinden biri bu iki durumun varlığında tahayyül edilmesi gereken üçüncü bir ilişki türüdür: Agonizm. Agonizmi Mouffe şöyle tanımlar: "Antagonizma iki tarafın herhangi bir ortak zemin paylaşmayan düşmanlar oldukları bir biz/onlar ilişkisiyken, agonizm, çatışan tarafların, çatışmanın rasyonel bir çözümü olmadığını kabul etmelerinin yanı sıra, karşılıklı olarak mualiflerinin meşruiyetini tanıdıkları bir biz/onlar ilişkisidir."(s.28) Başka bir ifade ile Mouffe hasım ve düşman kategorileri arasında bir ayrım yapar. Mouffe'ye göre agonizmde çatışan taraflar düşman değil hasımdır. Bunun anlamı Mouffe'ye göre çatışma sırasında, birbirlerini aynı siyasal birliğe ait görmeleridir. Bu doğrultuda demokratik görev antagonizmanın agonizme dönüştürülmesidir. Mouffe önerdiği agonistik yaklaşımın sözü edilen hasım fikri sayesinde, demokrasinin yeniden canlanmasına ve derinleşmesine katkı sağlayacağını iddia eder. Aynı zamanda bu yaklaşım solun perspektifinin hegemonik bir biçimde tahayyül edilmesi olanağını sağlar. Bu ilişkide hasımların, demokratik çerçeve içindeki konumu Mouffe tarafından şöyle açıklanır: "Buna göre hasımlar, demokratik çerçeve içerisinde cepheleşmelerini kaybederler, fakat bu, değişmez bir çerçeve değildir: hegemonik mücadele aracılığıyla yeniden tanımlanmaya yatkın bir çerçevedir. Agonistik bir demokrasi kavrayışı, bir toplumun belli bir dönemdeki özgül yapısını belirleyen hegemonik politik-ekonomik eklemlenmelerinin olumsal niteliğini kabul eder."(s.42) Bu nokada Mouffe'nin, Slovaj Zizek'in agonistik yaklaşımın statükoya meydan okuyamadığını ve liberal demokrasiyi şimdiki aşamasında kabul etmeye yol açtığını ileri sürmesine itirazda bulunduğunu belirtmekte yarar vardır. Kendisinin liberal demokrasiden anladığı şeyi, "olumsal hegemonik mücadelelerin birlikteliğinin sonucu olan tortulaşmış iktidar ilişkilerinin oluşturduğu bir düzen" sözleriyle açıklayan Mouffe, kesinlikle geleneksel devrimci bir siyaset kavrayışını savunmaz. Demokratik siyasetin

dost/düşman cepheleşmesine dayandığı taktirde siyasal birliğin yok olmasına yol açacağını savunur. Ernesto Laclau ile sahip oldukları radikal demokrasi fikrinin, varolan iktidar yapılarının dönüştürülmesini ve yeni bir hegemonyanın kurulmasını gerektirdiğini belirtir. Bu yeni hegemonyanın inşası da kolektif irade adına çeşitli demokratik mücadeleler arasında bir "eşdeğerlik zinciri" yaratmayı gerekli kılar. Yani Mouffe'ye göre "onlar"ın yani yenilmesi gereken hasmın belirlenmesi, yeni hegemonyanın kurulmasını mümkün kılmak için zorunludur.

Mouffe çalışmasının sonlarında Rawls ve Habermas'ın aksine, liberal demokrasiyi , ideal durumlarda her rasyonel bireyin seçeceği model olarak sunmadığının üzerinde önemle durur. Ahlakın evrensel olma iddiasına yönelik eleştirisine yer verdiği görüşlerine ise bu noktada yer verir. Mouffe son olarak şöyle demektedir: "Bu yüzden, siyasal kurumların normatif boyutunun, her zaman belli bağlamlara dayanan belli uygulamalara gönderme yaptığına ve evrensel bir ahlakın ifadesi olmadığına işaret etmek için, 'etik-politik' bir doğası olduğunu savunuyorum. Ahlak, Kant'tan beri, rasyonel uyuşmazlığa yer olmayan bir evrensel buyruklar alanı olarak sunuldu. Bu, bana göre, dünyanın kökten çoğulcu niteliğinin ve değerlerin indirgenemez çatışmasının farkına varmaya engel olmaktadır." (s.140)

Sema Ülper Oktar

Kapitalizm Demokrasiye Karşı
Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması
Ellen Meiksins Wood
Çev.Şahin Artan
Yordam Kitap, İstanbul, 2008

Ellen M. Wood'un 2008 yılında Türkçe'ye kazandırılan *Kapitalizm Demokrasiye Karşı* adlı çalışmasına, solun kapitalizmle ilişkisini yorumlayarak başlıyor. Kitap bu ilişkiyi bir meydan okuma ya da mücadele etme biçiminden farklılaşan yeni bir anlamda yorumlayan bir çalışma olarak karşımıza çıkıyor. Wood'un sözünü ettiği bu yeni form, solun kapitalizm içinde kendine yeni bir alan açması şeklinde yorumlanıyor. Wood'a göre bu yeni ifade aynı zamanda bir şeyi daha açıklamaya yardımcı oluyor: Solda varolan ekonomi politik ve tarih gibi geleneksel söylemlerden, daha revaçta olan söylem ve metin incelemelerine doğru yönelimin açıklanması. "Kimlik" kültürü denilebilecek konuların araştırılmasına doğru gözlenen önemli kayış çalışmanın tartışma başlıklarından birini oluşturuyor.

Yazar kapitalizmin eleştirisine acilen gereksinim olduğu ve bu eleştiriyi inşa etmek için en iyi temeli sunanın tarihsel maddecilik olduğunu ifade eden temel kabullerle başlıyor. Ona göre Marksizmdeki yaşamsal öneme sahip unsur, her şeyden önce, kapitalizmin tarihsel özgüllüğüne yapılan vurgudur. Bu görüşleriyle Wood, başka bir ifade ile, tarihsel maddeciliğin kapitalizme yaklaşımının günümüzdeki yorumlarının tam karşıtı olduğunu ifade ediyor.

Kitabın birinci bölümü kapitalizmde "iktisadi" ile "siyasi" olanın birbirinden ayrılması üzerinedir. Wood'a göre Marx'dan sonra Marksizmde onun kuramsal projesinin özünün siyasi olduğu sık sık gözardı edilmiştir. İktisadi ve siyasi olanın kavramsal olarak katı bir şeklide birbirinden ayrılması, kitabın temel tezlerinden birine göre,

tıpkı klasik iktisatçıların "soyut ekonomi"yi keşfedip, kapitalizmin toplumsal ve siyasi içeriğini gözardı etmeleri gibi, kapitalist ideolojiye hizmet etmiştir. İktisadi ve siyasi arasındaki farklılaşmayı yalnızca kuramsal değil aynı zamanda pratiğe ilişkin bir sorun olarak tanımlayan Wood, bu ayrışmanın pratikteki yansımasının modern işçi sınıfı hareketlerinde görülen, iktisadi ve siyasi mücadelelerin birbirinden ayrılması olduğunu ifade eder. Bu durumun yanlış yönlendirme, gelişmemişlik ya da yanlış bilinçlenme gibi açıklamalarla değerlendirilemeyeceğini ifade eden Wood görüşlerine şöyle devam etmektedir: "İşçi sınıfı 'ekonomizmi'ni bu denli güçlü kılan bunun kapitalizmin gerçeklerine tekabül edişidir; kapitalist mülk edinme ve sömürü biçimleri gerçekten iktisadi ve siyasi eylemi ayırıyor ve kimi temel siyasi konuları –geçmişte siyasi iktidar ile iç içe olan tahakküm ve sömürüye ilişkin mücadeleler – iktisadi meselelere dönüştürüyor. Gerçekten de bu 'yapısal' ayrıştırma sermayenin çok etkili bir savunma mekanizmasıdır."(s.36) Sermayenin iktisadi ve siyasi arasındaki sözü edilen etkisini bu şekilde açıklayan Wood bu durumda temel sorunun, kapitalizmin nasıl ve hangi anlamda siyasi ve iktisadiyi birbirinden ayırdığını açıklamak olduğunu ifade ediyor. Bu araştırma aynı zamanda, üretim ve mülkiyeti denetleyen iktidar düzeni veya toplumsal işgücü ve kaynakların dağılımı gibi temel olarak siyasi konuların nasıl olup da siyaset sahnesinden koparılıp farklı bir alanın içine konduğuna yönelik oldukça önemli bir sorgulamaya girişiyor.

Yazar bu sorgulamasına Marx'ın klasik politik iktisattan köklü bir biçimde ayrıldığı görüşlerine yer verdiği Kapital'in birinci cildindeki meta üretiminden başlayan ve ilkel birikimin sırrını açıkladığı satırlara dönerek başlar. Kapitalist üretimin başlangıç noktasının üreticileri, üretim araçlarından koparan süreç olduğunu gösteren bu analiz, aynı zamanda sınıf mücadelelerinin ve devletin üreticileri mülksüzleştirenlerin yanında olan baskıcı müdahalelerini içerir. Bu analize dayanarak Marx'a göre kapitalist üretimin nihai sırrının siyasi olduğunu gösterdiğini ifade eden Wood, Marx'ın analizinin klasik politik iktisattan farkını, Marx'ın iktisadi ve siyasi alanlar arasında keskin bir kopukluk görmemesine dayandırır. Bu alanlar arasındaki süreklilik sıklıkla gözden kaçırılır. Bu nedenle Marx'ın görüşlerine yönelik bu yerinde vurgu oldukça önemlidir. Wood bu sürekliliğin Marx'tan sonra Marksizm için her zaman geçerli olmadığını belirtmiş ve genellikle açık ya da örtük olarak ekonomiyi "temel", hukuki, siyasi ve ideolojik alanları "üstyapısal" olarak ele alan ayrımların; sonuçta "en son tahlilde", iktisadi alanın diğer alanların belirleyicisi olduğunu öne süren görüşlere uzandığını ifade etmektedir.

Kitabın bir diğer önemli tartışma konusu, kapitalizmde "iktisadi" alanın özgün bir farklılaşmasının olduğunu söylemenin ne anlama geldiği sorusudur. Bu soru Wood tarafından birkaç şekilde açıklanır. Bunlardan biri üretim ve dağıtımın bütünüyle iktisadi biçimler olduğu ve artık Kari Polanyi'nin Büyük Dönüşüm'de öne sürdüğü gibi iktisat dışı toplumsal ilişkilerin içinde somutlanmadığıdır. Bu sistemde üretimin amacı genellikle değişimdir; toplumsal işgücünün kullanımı ve kaynakların dağılımı "iktisadi" meta değişim mekanizmasıyla gerçekleşir. Wood, Marx'a da atıfta bulunarak şöyle devam eder: "...meta ve işgücü piyasalarındaki 'iktisadi' güçler kendi başlarına bir hayatiyet kazanır ve Marx'ın sözleriyle mülkiyet 'daha önceki siyasi, toplumsal ve örgütsel süslemelerinden kurtularak saf iktisadi biçime bürünür."(s.45) Ek olarak tarihsel olarak da Wood'a göre kapitalizmin temelindeki artıdeğere el koyuş süreçleri için devlet her zaman yaşamsal önemde olmuştur , bu nedenle tüm farklılaşmaya

rağmen iktisadi alan siyasi alana dayanır. Wood oldukça ısrarlı bir şekilde bu temeli vurgulamaktadır. Ancak bu ilişki elbette ki kapitalizm öncesi biçimlerden farklıdır. Bilindiği gibi kapitalizm öncesinde artı değere el koyuş üretim sürecinin dışında gerçekleşir. Wood, kapitalizmde iktisadi ve siyasi alanların ayrışmasının, siyasi işlevlerin farklılaşması ve bunların özel iktisadi alan ile devletin kamu alanı arasındaki dağılımı anlamına geldiğini ifade eder. Başka bir ifade ile, bu dağılım Wood'a göre, doğrudan artı değere el koymayla ilgili siyasi işlevlerin, daha genel toplumsal işlevlerden ayrılmasıdır. Bu anlamıyla iktisadi alanın ayrışması siyasi alanın içinde bir farklılaşma anlamına gelir. Kapitalist üretimin örgütlenmesi Wood'a göre uzun bir süreçte belirli siyasi güçlerin, iktisadi güçlere dönüşümü ve bunun ayrı bir alan olarak ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir. Kitaptaki bir diğer sav, kapitalizmdeki özgüllüğün, sınıf mücadelesinin "üretim alanında" yoğunlaşmasıdır şeklindeki ifadedir. Çünkü buna göre yalnızca kapitalizmde, üretimin örgütlenmesi ile sınıf mücadelesi çakışmaktadır. Sosyalizm ile demokrasi arasındaki kavramsal ilişkiyi ise Wood şu şekilde ifade eder: "Bu anlamda kapitalizmde iktisadi ile siyasinin ayrışması – devlet ile sınıf arasındaki işbölümü- tam da iktisadi ile siyasi mücadelenin bütünlüğünü; sosyalizm ile demokrasinin eş anlamlı olması gereğini zorunlu kılar."(s.64) Kitabın son bölümünde yazar sosyalizm ve demokrasinin kavramsal eşitliğine yeni baştan dönüş yapar.

Yeni Çoğulculuk ve Kimlik Politikası başlığı altında çeşitlilik ve farklılık temelinde politika yapılmasını öneren yazar, solun toplumsal ilişkilerin çokluğuna, insanların farklı ihtiyaç ve deneyimlerini kavrayan karmaşık eşitlik kavramları ile cevap vermesi gerektiğini ileri sürer. Günümüz toplumunun karmaşıklığına dair solun alması gereken tutumu bu şekilde betimleyen Wood, sosyalizm fikrinin yerini, daha kapsayıcı bir kategori olduğunu iddia ettiği demokrasi fikrine bırakması, en azından onun altında sınıflanması gerektiğini ifade eder. "Sınıf"a ayrıcalık tanıyan ve tüm baskıları eşit olarak ele alan geleneksel sosyalizm betimlemelerine yönelik bir eleştiridir bu. Böylece Wood, insan deneyiminin karmaşıklığına karşı daha duyarlı, hem de geleneksel sosyalizm politikalarından daha kapsayıcı bir politika önerdiğini iddia eder. Gerçekten demokratik bir toplumun daha kapsayıcı olan taleplerle mümkün olduğunu ifade eden tüm eleştirilerin zemini "sınıf"ın bunun için yetersiz bir tanımlama olduğudur. Kadın hareketlerinin Marx'ın görüşlerine yönelik kısmi bir haklılık payı bulunan eleştirilerinin de zemininde yer alan ortak fikir budur. Yazarın "yeni çoğulculuk" olarak tanımladığı form ise kitapta şu şekilde özetlenir: "Yeni çoğulculuk, cinsiyet, kültür, cinsellik ile ilgili her türlü farklılığı kabul eden ve bu farklılıkları teşvik edip göklere çıkaran, ama bunların egemenlik ve baskı ilişkileri haline gelmesine izin vermeyen demokratik bir topluluğu arzu etmektedir. Yeni çoğulculuğun ideal demokratik topluluğu, farklı insanları, farklılıklarını bastırmaksızın ya da özel ihtiyaçlarını yadsımaksızın özgür ve eşit insanlar olarak birleştirir. Ama 'kimlik politikası', sınıf farklılıklarını, demokratik tasavvurlarına yerleştirmeye çalıştığımız an gerek kuramsal, gerek politik sınırlarını göz önüne sermektedir."(s.298) Yazarın önemle üzerinde durduğu bir nokta, "sınıf"ı bir kimlik olarak oluşturan "farklılık"ın, tanım gereği, cinsel ya da kültürel farklılıklar açısından mutlaka gerekmese de, bir eşitsizlik ve güç ilişkisidir. En bilindiği şekliyle işçiyi işçiyle rakip haline getiren sistemin yarattığı bir tahakküm ilişkisidir sözü edilen . Yazar gerçekten demokratik bir toplumun, hayat tarzlarını, kültür ya da cinsel tercih çeşitliliğini el üstünde tutabileceğini, ama sınıf farklılıklarını el üstünde tutmakla hangi anlamda demokratik olacağını sorgular. Yazar

bu noktada, toplumsal ilişkilere uygulandığı şekliyle "kimlik" kavramında pek çok ciddi zayıflık bulunduğunu kabul eder ve bu sadece sınıf açısından geçerli değildir. Wood özgürleşme ve demokrasinin bir durumda "kimlik"in el üstünde tutulmasını gerektirirken, başka bir durumda bastırılmasını gerektirmesi halinde; bunun, sınıf, cinsiyet, cinsellik ya da etnik köken gibi farklı toplumsal olguları kapsaması amaçlanan her şeyi içine alan kategori içerisinde bazı önemli farklılıkların gizlendiğini ileri sürmek için yeterli olduğunu ileri sürer.

Sonuç olarak yazarın sözünü ettiği demokrasiyi, yani sosyalizmin önerdiği demokrasiyi, "ekonomi"nin topluluğun siyasi yaşamıyla tekrar bütünleştiği bir demokrasi olarak tanımlamak mümkündür. Tüm kitap boyunca yazar, kapitalist pazarın hem siyasi hem de iktisadi bir alan olduğunun, sade özgürlük ve seçim değil, aynı zamanda egemenlik ve baskı alanı olduğunun üzerinde durur. Bu görüşlerinden hareketle temel iddiası, demokrasinin yalnıza siyasi bir kategori olarak değil, iktisadi bir kategori olarak yeniden düşünülmesinin zorunlu olduğunu ifade eden görüşlerden oluşan bu çalışma, demokrasinin, ekonominin düzenleyici, ekonominin işleyişinin temel mekanizması olması gerektiğinde ısrar eder. Tüm eleştirel tutumuna rağmen yazarın kalkış noktası, Marx'ın sözünü ettiği "üreticilerin özgür birlikteliği"dir. Yani yeni bir iktisadi mekanizma aranırken, bakılması gereken yer, yazara göre ekonominin temeli olan işgücünün örgütlenmesidir. Zamanımızın iktisadi ve siyasi koşullarından çıkarmamız gereken ders ise yazara göre; insani, toplumsal, gerçekten demokratik ve eşitlikçi bir kapitalizmi hayal etmenin, sosyalizmden her koşulda çok daha gerçek dışı bir hayal olduğudur.

Sema Ülper Oktar

Önceki sayıların içeriği

49: Matematik felsefesi

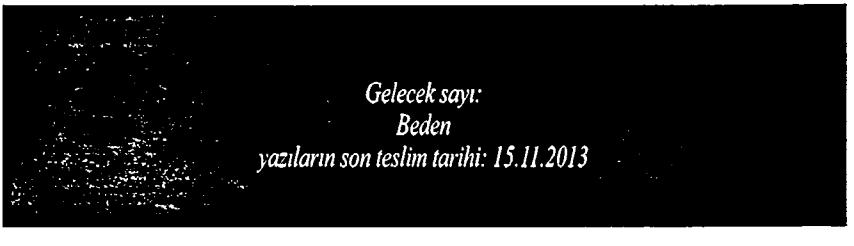
Beno Kuryel: Matematik tarihi ile felsefesinin bütünlüğü Ayhan Çitil: Matematik ve felsefe. Bülent Gözkân: Matematik sadece mantık temelinden türetilebilir mi? Carlo Cellucci: Matematik felsefesi: yeni bir başlangıç yapmak. Paul Ernest: Değerler ve matematiğin toplumsal sorumluluğu. Ufuk Ünaltepe: Sonsuzluk üzerine birkaç kelam. Bekir Gür: Matematik felsefesi: kavramsal bir giriş. Gürcan Koçan ve Ahmet Öncü: Çevre etiği ve türkiye'de çevre hareketleri. Seçkin Sertdemir Özdemir: La Boétie'nin düşüncesinde sivil itaatsizlik ve siyasallık. Özcan Yılmaz Sütçü: Düşünce imgesinin yeni bir biçimi: sinema

48: Gramsci-II

Peter Thomas: Gramsci'de Diyalektik Hegemonya. Sinan Özbek: Gramsci: Diyanet ve Din Dersleri Üzerine. Guido Liguori: Ortak Duyu ve Modern Prens. Craig Brandist: Gramsci ve Rus Marksizminde Hegemonya Kavramları. Sabina Kebir: Gramsci'nin Eserlerinde Dil, Kültür ve Madunluk. Alessandro Carlucci: Gramsci'de Dilbilim ve Marksizm. Ingo Lauggas: Zorunluluktan Özgürlüğe: Katharsis ve Edebiyat. Benjamin Opratko: Hegemonya ve Irkçılığın Eleştirel Teorileri. Sevinç Türkmen: Gramsci'nin Praksis Kuramı. Can Irmak Özinanır: Gramsci ve Kültürel Çalışmalar. Eleonora Forenza: Ortak Duyu ve Moleküler Dönüşüm. Muharrem Açıkgöz: Gramsci ve Çeviri. Veli Urhan: Spinoza Panteizminin Panenteistik Bir Yorumu. Feysel Taşçıer: Arthur Schopenhauer'ın Tarih Görüşü. Ahu Tunçel: Distopyayı Yaşamak, Ütopyayı Yazmak: Ütopyaların Gerekliliği Üzerine. Tuncay Ceylan: Spinoza Etiğinde Erdem: Aklın ya da Tanrı'nın Yolunu İzlemek. Tarihsel-Eleştirel Marksizm Sözlüğü: Gramscicilik

47: Spinoza II

Susan James: Spinoza'da çoğulcu uslamlamanın tutkusal boyutu üzerine. Josef Früchtl: Dünyaya inanç ya da güven: Deleuze'ün. Spinoza'sının estetik bir okuması. Müslim Akdemir: Spinoza'da Şeyh Bedreddin izleri. Michiel Leezenberg: İslami bir filozof olarak Spinoza. Robin Çelikateş: Liberalizmin ötesi: Spinoza ve demokrasi. Sevinç Türkmen: Ekolojide anti-teleolojik bir ontoloji. Lokman Çilingir: Spinoza'da 'bilgeliğin zor yolu'. Johan F. Hartle: Ulussuz bedenler: Spinoza'nın solculuğu. Vittorio Morfino: Spinoza ve olumsallık. Mustafa Yıldız: Spinoza'da insan doğasının tarih ve siyasetle ilişkisi. Adem Yıldırım: Parrhesia kırılganlığında ifade özgürlüğüne yer ayırma . Cengiz Güleç: Conatus versus libido: Spinoza'nın "conatus'undan. Freud"un "libido"suna zihin kuramları. Kaan Özkan: İstek, özbilinç ve Thomas Hobbes'un doğa durumu tasarımı. Tarihsel-Eleştirel Marksizm Sözlüğü: Belirli Olumsuzlama



ISSN:1309-9175